University of St. Michael's College
3 1761 08051780 8

TRANSFERRED
BISHOP'S SEMINARY

Revue
des sciences
ecclésiastiques

1870

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

S SIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 25 Januarii 1870.

RRmo Episcopo absente :

WALLON-CAPELLE,

Vic. gen.

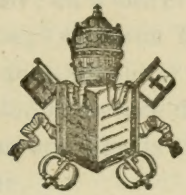
REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous le patronage de Mgr PARISIS.

Ubi Petrus,  ibi Ecclesia.

TROISIÈME SÉRIE. — TOME Ier

(XXIe de la Collection.)

ARRAS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
rue des Onze-Mille-Vierges

PARIS
LIBRAIRIE ST-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13.

1870

SEP 1 1 1957

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

ÉTUDE SUR L'ANIMATION DU FŒTUS.

A quelle époque de la vie fœtale, le nouvel être reçoit-il une âme raisonnable; en d'autres termes, à quel moment de son existence, l'embryon humain devient-il un homme? Telle est la question que je me propose d'étudier ici, en l'éclairant selon la mesure de mes forces, des lumières que projettent sur elle, la théologie, la philosophie et la physiologie.

Je demande tout d'abord, qu'on ne se méprenne pas sur la portée de mes prétentions, en m'attribuant la pensée de présenter une solution *certaine* du problème qui va nous occuper. Le sujet ne me paraît pas susceptible d'un tel résultat, et je me borne à regarder comme *probable* l'opinion vers laquelle mon esprit incline davantage.

Ne nous étonnons pas d'ailleurs, de trouver les débuts de la vie humaine entourés d'un mystère plein d'obscurité. Ce sont des ombres salutaires, puisqu'elles donnent une leçon à l'orgueil de la science, forcée d'avouer son impuissance au seuil même de ses recherches sur l'homme.

En poursuivant ses investigations, sa curiosité se heurtera sans cesse à de nouveaux mystères, et un jour viendra où sa présomption fera place à une religieuse confusion. Il est bon que la science puisse être conduite par ses tentatives infructueuses, jusqu'à la méditation de ces profondes paroles de la sainte Écriture : « Mundum tradidit « disputationi eorum, ut non inveniat homo opus quod « operatus est Deus ab initio usque ad finem (1) »

D'après ce que je viens de dire, on pressent déjà l'existence de plusieurs systèmes, relativement à l'époque de l'animation du fœtus humain. Je vais indiquer les principaux, en accordant à chacun d'eux un examen qui soit en rapport avec son degré d'importance. Je ferai connaître les motifs qu'on a pour les rejeter, ou les prendre, au contraire, en sérieuse considération. Enfin, je terminerai ce travail par quelques observations pratiques sur le caractère de l'avortement provoqué dans toutes les périodes de la gestation, et sur le baptême des embryons; — observations qui découleront tout naturellement, des données que notre étude nous aura fournies.

Selon certains philosophes et physiologistes, l'homme préexisterait à l'acte générateur; c'est-à-dire que cet acte n'aurait d'autre but que de faire sortir de sa torpeur l'*homoncule* caché jusque-là à l'état de germe, dans l'organisme d'un des parents. Tel est le système de l'*évolution*, qui va jusqu'à supposer un emboîtement de germes remontant à Adam ou à Ève, suivant que l'on adopte le sentiment des spermatistes ou des ovistes, voyant le germe préexistant, les premiers, dans le prétendu animalcule spermatique, les seconds, dans l'ovule fourni par la mère.

Dans cette hypothèse, l'animation de l'embryon peut être reculée jusqu'au temps de la création de l'espèce humaine, c'est-à-dire jusqu'au moment où Dieu aurait dé-

(1) *Ecclesiaste*, chap. III, v. 11.

posé dans l'un de nos premiers parents, cette série incalculable de germes animés, emboîtés les uns dans les autres, et appelés à se développer durant le cours des âges.

Je ne m'arrêterai pas à discuter un pareil système, qui ne repose sur rien, et que la science moderne repousse sans hésitation. Voici, en effet, comment s'exprime à son sujet M. Longet, professeur à la Faculté de Médecine de Paris, dans son *Traité de Physiologie* (1) : « Si cette opinion (2) n'avait été, encore vers la fin du siècle dernier, soutenue par Bossuet et admise même par Haller, *elle ne mériterait seulement pas d'être mentionnée.* L'expérience ne l'aurait jamais créée, *car elle est aussi contraire aux données de l'expérience qu'aux résultats de l'observation.* » — La théologie catholique ne s'harmoniserait pas d'ailleurs avec de pareilles imaginations; et, sur ce point, nous pouvons entendre le témoignage d'un savant théologien du XVIIIe siècle, de Cangiamila, si connu par son célèbre ouvrage sur l'*Embryologie sacrée*. « Ce système, dit-il, est opposé à la saine théologie. L'Église, en effet, a toujours cru contre Origène et Priscillien, que les âmes raisonnables n'existent pas avant la procréation des corps. Il est vrai que Wolff s'efforce de se mettre à couvert en observant que l'Église a condamné Origène pour avoir affirmé la création des âmes sans qu'elles fussent unies à des corps, tandis que cette erreur est évitée dans le système qui voit, à la vérité, les âmes créées en Adam dès le commencement, mais non sans leurs propres corps..... Toutefois, cette échappatoire ne suffit pas pour justifier Wolff, du moment où il est manifeste que d'après les saints Pontifes Léon, Grégoire et Gélase, et même d'après toute l'antiquité, on a regardé comme une erreur dans la foi, l'opi-

(1) Tome II, page 903, 2e édition.
(2) L'emboîtement des germes.

nion selon laquelle les âmes auraient eu un autre état et une autre existence, avant la génération de leurs corps dans l'utérus maternel. En plus, il ressort de la doctrine même des Pères, que c'est la génération elle-même qui enlace les enfants dans le péché originel, et, antérieurement à cette génération, on ne leur suppose aucune espèce d'existence (1). »

Il serait inutile de s'étendre davantage sur une hypothèse qui conduirait à la condamnation du célibat, puisque le célibataire, ensevelissant dans un tombeau les germes animés dont il serait le réceptacle, priverait ainsi par un acte de sa volonté, les hommes renfermés en lui, de la régénération baptismale et de la vision béatifique. — Notons encore que le système de l'emboîtement des germes, appliqué aux différentes espèces animales et végétales, met obstacle à l'explication des hybrides, et doit par conséquent être repoussé, même au simple point de vue zoologique ou phytologique.

Il est donc indubitable que l'animation du nouvel être ne s'accomplit pas avant sa conception dans l'organisme maternel. Mais, depuis cette conception jusqu'à l'enfantement, plusieurs mois s'écoulent, et il s'agit maintenant de rechercher à quel moment de la gestation, l'âme créée par Dieu, s'unit au corps dont elle sera le principe vital, ou pour parler le langage exact de la théologie, la forme substantielle.

Nous rencontrons d'abord une opinion fort ancienne, puisque, au rapport de Galien, on la trouve chez Platon et Asclépiade. Cette opinion fut rajeunie par un médecin de Prague, Jean Marc, qui regardait comme probable que

(1) V. le texte latin dans la *Sacra Embryologia*, auctore F. E. Cangiamila, Panormitanæ ecclesiæ canonico theologo, et in toto Siciliæ regno contra hæreticam pravitatem inquisitore provinciali. — Monachii et Ingolstadii. 1761; p. 43.

le fœtus est inanimé, tant qu'il demeure renfermé dans le sein maternel. Il ajoutait comme conséquence, que la pratique de l'avortement ne constitue jamais un véritable homicide.

D'après cette manière de voir, l'animation de l'enfant n'aurait lieu qu'au dernier moment de la gestation, c'est-à-dire à l'instant même où elle finit. — Quant aux raisons sur lesquelles la doctrine tente de s'appuyer, on invoque l'absence de sensations chez le fœtus, et aussi, l'imperfection des organes nécessaires à l'exercice de l'entendement. Mais, qui ne voit l'insuffisance d'un tel appui?

D'abord, il est douteux que les fonctions sensitives soient nulles chez le fœtus. Tous les médecins savent, en effet, qu'on peut déterminer des mouvements *actifs* de la part de l'enfant, dès le cinquième, et même le quatrième mois de la grossesse, en excitant le petit être au moyen de pressions ou de percussions convenables, exercés sur l'abdomen de la mère. Mais, ces manœuvres, ou encore l'application du froid, qui, à la vérité, dans le cas d'acéphalie, ne produisent que des mouvements réflexes, peuvent être considérées presque toujours, comme agissant sur la sensibilité tactile de l'enfant. Son insensibilité ne doit donc pas être affirmée. Supposons toutefois que le fœtus soit insensible. Alors, nous dirons pour les fonctions sensitives, ce que nous allons dire relativement à celles de l'ordre intellectuel.

Sans doute, les fonctions intellectuelles sont nulles chez le fœtus. Mais en conclura-t-on que la force intellective n'existe pas en lui? Et croit-on, par hasard, que certains états pathologiques, qui semblent priver l'homme de ses sensations et de sa pensée, correspondent, s'il en est réellement ainsi, à une absence de la puissance intelligente et sensitive? — Le fœtus ne pense pas, parce que son organisme, instrument *extrinsèque* de l'entendement,

n'a pas encore acquis le développement nécessaire. Les sensations, les fantômes, les espèces sensibles, tout cela, quel que soit le mot employé, n'est pas encore assez complet pour éveiller l'entendement, ou pour fournir, si l'on veut, à l'*intellect agent*, des matériaux propres à être élaborés par lui ; voilà la vérité. Mais l'âme n'en est pas moins là, exerçant au moins ses facultés végétatives, et s'occupant à construire un corps humain dont elle produit la vie. — Du reste, si le fœtus était sans âme raisonnable, parce qu'il ne pense pas, il faudrait également exclure cette âme durant les premiers temps de la vie extra-utérine, et on serait ainsi conduit à condamner le baptême administré pendant les premiers jours, et même les premiers mois qui suivent la naissance.

L'opinion que je viens de mentionner est d'ailleurs contredite par la sainte Écriture, qui nous apprend que Jérémie et saint Jean-Baptiste ont été sanctifiés *dans le sein maternel* (Jér., I, 15; Luc, I, 15). Ils étaient donc animés avant leur naissance. — Enfin, le sentiment de Jean Marc a subi la réprobation du Saint-Siége, qui a censuré la proposition suivante : « Videtur probabile « omnem fœtum, quandiu in utero est, carere anima ra- « tionali, et tunc primum incipere eamdem habere cum « paritur ; ac consequenter dicendum erit in nullo abortu « homicidium committi (1). »

Nous arrivons maintenant à l'exposé d'une doctrine dont la valeur est tout autre que celle des systèmes rappelés dans les lignes qui précèdent. Cette doctrine, en effet, acceptée en principe par le droit ecclésiastique, et professée par les plus grands hommes de la théologie catholique ; favorisée par l'enseignement du *Catéchisme ro-*

(1) C'est la 35e des propositions condamnées en 1679, par Innocent XI. — V. Thomas de Charmes et Albrand, *Theol. universa*, 2e éd., tom. VIII, pag. 351.

main, et admise par les anciens maîtres de la science naturelle ou philosophique; cette doctrine, dis-je, mérite à tous égards notre respect, et bien qu'elle ne me paraisse pas incontestable, et que je croie sa discussion permise, utile même à certains points de vue, je ne l'en regarde pas moins comme revêtue d'une vraie et solide probabilité. — Je vais m'efforcer, en évitant toutefois les longueurs, d'en donner une idée suffisante et précise.

Le point de départ philosophique du système, est que l'embryon humain, qui n'accomplit d'abord que des fonctions de l'ordre végétatif, est *informé* au commencement de son existence, par une âme purement végétative. Telle était la croyance d'Aristote, qui pensait encore, qu'une âme sensitive succède plus tard à la première force vitale, et que ces deux principes sont enfin remplacés par l'âme raisonnable. « Nihilominus, dit-il, semina et conceptus « vivunt, quam stirpes... ergo animam in iis haberi vege- « talem, palam est..... sensualem etiam, qua animal est, « tempore procedente recipi, et rationalem, qua homo, « certum est (1). »

Ainsi donc, d'après le philosophe de Stagire, l'embryon n'est animé par une âme raisonnable qu'à une certaine époque de la gestation, et, ajoutons pour compléter son opinion, que cette époque est celle où le nouvel être est formé et distinct dans les diverses parties de son organisation, bien que son développement ne soit pas encore assez parfait pour qu'il puisse abandonner le sein maternel. De cette manière, l'embryon vivrait d'abord de la vie végétale, puis de la vie animale, et enfin de la vie humaine. Quant au temps précis où l'embryon est disposé pour recevoir sa forme définitive, c'est-à-dire l'âme raisonnable, Aristote admet que cela a lieu au quarantième

(1) Lib. II, *de Generatione animal.*, cap III; ap. P. Zacchias, *Quæstiones medico-legales*; édition de Francfort-sur-le-Mein, 1688, p. 729.

jour de la gestation, pour les enfants mâles, et au quatre-vingtième ou même au quatre-vingt-dixième, pour les enfants femelles.

Durant les premiers siècles du moyen-âge, la doctrine aristotélicienne ne me paraît pas avoir occupé la place importante qu'elle acquit plus tard dans la science théologico-philosophique. L'Orient et l'Occident s'agitaient plutôt alors autour des questions relatives au traducianisme et au génératianisme. Il s'agissait de savoir si l'âme raisonnable ne *découle* pas de l'âme des parents, et, en mettant de côté le système proprement traducianiste, si l'âme de l'enfant n'est pas le résultat d'une sorte de génération spirituelle, accomplie par l'âme des parents. On se souvient de la part que saint Augustin prit à cette étude (1) qui continua longtemps encore à préoccuper certains esprits, puisque, vers la fin du XIe siècle, ou le commencement du XIIe, nous trouvons dans le B. Odon de Cambrai, une manière de voir qui semble emprunter quelque chose au génératianisme, et qui constitue ce qu'on peut appeler le créatiano-génératianisme (2).

Mais, au XIIe siècle, et à partir de Pierre Lombard, le système péripatéticien fut adopté communément. Saint Thomas le précisa, l'appuya des raisons que son génie sut fournir, et le fit entrer dans l'économie de son admirable enseignement. — Qu'on me permette, pour faire mieux comprendre la pensée thomiste, d'entrer dans quelques

(1) V. l'*Epist.* 166 *ad Hieronymum.*

(2) V. le livre II du B. Odon, sur le péché originel, § 17 ; et Ubaghs, *du Réalisme en théologie et en philosophie*, p. 308. — Dans une *Etude sur l'animisme*, publiée par moi dans la *Revue médicale*, en 1863, je présentais le génératianisme *spirituel* comme une doctrine orthodoxe. J'ai appris depuis que ce système de la propagation des âmes humaines était condamné par Rome. Je le rejette dès lors, moi aussi, me soumettant sur ce point, comme sur tous les autres, et sans aucune réserve, à l'enseignement infaillible du Vicaire de Jésus-Christ. Je n'admets donc plus aujourd'hui que le créatianisme.

détails sur la manière dont l'Ange de l'école comprend la génération des êtres corporels.

Un être corporel vivant est composé de matière, et d'une forme substantielle, qui est une âme. Or, avant de s'unir à la matière pour l'informer, et donner ainsi naissance à un nouvel être vivant, cette forme était *en puissance* dans la matière (excepté l'âme raisonnable), et devait en être extraite, c'est-à-dire *actualisée*, puisque, pour employer les paroles de saint Thomas lui-même, « faire sortir un acte de la puissance de la matière, n'est rien autre chose que de faire exister *en acte* ce qui existait auparavant en puissance (*S. theol.*, 1 p., q. 90, a. 2). » Il fallait donc un *agent*, capable d'opérer cette actualisation ; et cet agent a été une certaine force, une certaine propriété, une certaine vertu formatrice, donnée à la semence par le générateur, c'est-à-dire par la forme substantielle du générateur, en d'autres termes, par son âme (1).

Ainsi, la vertu formatrice de la semence amène à exister en acte l'âme qui n'était qu'en puissance. Cette âme informe la matière, fournie par la mère, et un embryon prend naissance. C'est une âme végétative qui est d'abord actualisée. Mais, cette âme, ne pouvant suffire à la végétation animale, et ne produisant dans l'embryon que des actes végétatifs, elle disparaît après un certain temps, pour faire place à une nouvelle âme, qui était également en puissance dans la matière, et qui est une âme sensitive. Cette âme joint à sa puissance sensitive la puissance végétative, et elle sera la forme substantielle du corps de l'animal. — Quant à la cause de cette transformation, on la trouve encore dans la vertu formatrice attachée à

(1) Pour mieux comprendre comment la forme des choses engendrées se tire de la puissance de la matière, on peut lire dans Goudin, *Philosophie suivant les principes de saint Thomas*, l'article consacré à cette question, p. 150 du tome II de la traduction par le P. Bourard.

la semence, et dans les dispositions que la matière a reçues.

Si l'on a bien compris ce qui précède, on comprendra également ce qui doit être ajouté pour expliquer la génération humaine.

L'embryon humain a été successivement informé par une âme végétative et par une âme sensitive. Mais son organisation est assez parfaite, et le temps est venu pour lui de devenir un homme. Que va-t-il donc se passer? Le voici en deux mots.

L'âme sensitive disparaît, comme nous avons vu s'évanouir déjà l'âme végétative, et cela sous les mêmes influences; puis, une âme raisonnable, créée de Dieu, est unie à la matière convenablement disposée, lui est infusée; l'homme existe (1).

Telle est la doctrine thomiste, et pour la compléter, il ne reste plus qu'à déterminer le moment où la forme définitive de l'embryon, l'âme raisonnable, vient l'animer et en faire un homme. Ici, les opinions ont été divisées, et bien que l'autorité d'Aristote ait exercé une grande influence sur ce point, on s'est écarté souvent de son sentiment. Il y avait là une question de fait, puisqu'il s'agissait de savoir à quelle époque l'embryon présente une organisation remplissant les conditions supposées nécessaires; et l'on conçoit facilement, qu'à la suite d'observations diverses et différemment interprétées, les avis se soient partagés. Ainsi, d'après Lessius, Lemne citant Hippocrate, enseigne que la formation de l'enfant mâle a lieu, tantôt au trentième jour, tantôt au quarantième ou au quarante-cinquième jour; que pour la fille, il faut in-

(1) Voir sur toute cette question la *Somme théologique*, p. 1, q. 118, a. 1 et 2, et les commentaires de Sylvius sur ces deux articles. V. aussi p. 3, q. 32, a. 4, et particulièrement la *Somme contre les Gentils*, livre II, chap. 89.

diquer le trente-cinquième, ou le quarantième, ou le quarante-cinquième, ou enfin, le cinquantième. Mais, ajoute Lessius, telle n'est pas réellement l'opinion d'Hippocrate. Il regarde, au contraire, que le garçon est formé à trente jours, au plus tard, et la fille, à quarante-deux (1). Ce dernier sentiment est celui de Mazuchellus, d'Herincx et de beaucoup d'autres (2). Toutefois, la croyance la plus commune chez les théologiens fut que le fœtus mâle est animé à quarante jours, et le fœtus femelle, à quatre-vingts (3). Le moment de l'animation du fœtus n'est pas complétement certain, observe Sylvius. Cependant, dit-il, l'opinion la plus commune, est que l'animation du garçon s'opère ordinairement vers le quarantième jour, et celle de la fille, vers le quatre-vingtième. Quand il y a doute sur le sexe du fœtus, poursuit le savant théologien, il faut présumer, pour le for de la conscience, qu'il est animé après quarante jours; c'est, en effet, l'opinion que suit la S. Pénitencerie, comme étant le sentiment commun (4).

La doctrine thomiste, c'est-à-dire celle qui professe que l'infusion de l'âme raisonnable s'opère à une époque assez éloignée déjà de la conception matérielle ou active, ainsi que je viens de l'expliquer; cette doctrine, dis-je, invoque en sa faveur des autorités qui lui donnent une très-grande valeur.

C'est d'abord un texte de l'Écriture sainte, pris dans la version des Septante, qui indique une différence fondamentale entre le fœtus *formé* et le fœtus *non formé*, et dont il ressort, dit-on, que l'embryon humain ne reçoit pas une âme raisonnable dès le commencement de la gestation. Je traduis ce texte : « Celui qui aura frappé une

(1) *De Justitia et Jure*, Lyon, 1622; p. 97.
(2) V. le *Cours complet de théologie*, publié par Migne, t. XVIII, p. 994.
(3) *Op. cit.*, p. 995.
(4) V. Fr. Sylvii *Commentarii in* 2^{am}-2^{ae} *S Thom.*; Anvers, 1667, p. 431.

femme enceinte et l'aura ainsi fait avorter, donnera âme pour âme, si le fœtus était formé; si le fœtus n'était pas encore formé, la peine sera une amende. » — Ce passage semble décisif à saint Alphonse de Liguori qui s'exprime ainsi : « Male dixerunt aliqui, fœtum in primo instanti, quo concipitur, animari, quia fœtus certe non animatur antequam sit formatus, ut colligitur ex S. Scriptura, *Exod.*, c. XXI, v. 22, ubi juxta versionem 70, dicitur : *Qui percusserit mulierem prægnantem, et illa abortum fecerit, si fœtus erat formatus, dabit animam pro anima, si nondum erat formatus, mulctabitur pecunia* (1). »

Nous rencontrons, en second lieu, dans le décret de Gratien, des canons qui sont opposés à l'animation immédiate. Il résulte, en effet, du canon *Moyses*, que le corps de l'embryon est formé (2) lorsqu'il reçoit l'âme; et le canon *Sicuti* déclare que le produit de la conception n'est pas regardé comme un homme, avant d'avoir l'apparence de l'homme (3).

Voici, maintenant, un passage du *Catéchisme romain* qui se prononce formellement en faveur de la doctrine thomiste. « Selon l'ordre naturel des choses, dit-il, aucun corps ne peut être informé par une âme humaine, qu'après un certain laps de temps : Cum servato naturæ ordine, nullum corpus, nisi intra præscriptum temporis spatium hominis anima informari queat (4). »

Il existe enfin plusieurs bulles ou décrétales qui parlent également dans le sens de saint Thomas. Ainsi, Innocent III, dans le chapitre *Sicut*, relatif à l'homicide, distingue, pour la peine due à l'avortement, le fœtus *animé*,

(1) S. Alph. de Lig., *Theologia moralis*, édition de Heilig, Paris, 1857; tom. II, p. 212 et 213.

(2) Le mot *formé* est pris ici dans le sens d'*organisé*.

(1) Can. IX et X, causa 32, quæst. 2.

(2) Pars I, *de tertio Symboli articulo*.

et le fœtus *inanimé*. Sixte-Quint frappe de l'excommunication, pour les deux espèces d'avortement. Grégoire XIV, adoucissant les mesures prises par Sixte-Quint, retire l'excommunication, lorsqu'il s'agit d'un fœtus inanimé, et Clément VIII admet la même distinction (1).

Tout ce que je viens de rappeler donne une grande force au système dont nous nous occupons en ce moment : cela est évident et ne saurait faire l'objet d'un doute. Mais, si cette force est telle qu'elle apparaît au premier abord, il est inutile de prolonger ce travail, et la question est jugée. Je continuerai cependant. Et pourquoi? C'est que, si je ne m'abuse, les preuves d'autorité qu'on invoque ici, n'ont pas toute la portée qu'on leur attribue à la première vue. Je vais donc les examiner avec soin, et je crois que le résultat de cet examen sera de nous permettre une libre discussion du système thomiste. Nous verrons que rien n'est prononcé sur ce point, qu'il n'y a là qu'une doctrine d'école, fort respectable, sans doute, mais dépourvue toutefois des caractères qui produisent la certitude. Nous pourrons alors exposer et développer le système de l'animation dès le début de la grossesse, système qui semble assez probable pour qu'on le prenne en sérieuse considération.

On s'appuie donc sur le texte emprunté à la version des Septante. Mais ce texte signifie-t-il réellement tout ce qu'on croit y trouver? Il exprime, à la vérité, une distinction tranchée entre le fœtus *formé* et le fœtus *non formé;* seulement il faut s'entendre sur la valeur de ces mots. Or, en se reportant au grec, on trouve que l'expression εξειχονισμενον se traduit bien par *figuré*, *configuré*, *façonné*, pour ainsi dire, et dès lors, la phrase devient celle-ci : « Celui qui aura frappé une femme enceinte, et l'aura ainsi fait avorter, donnera âme pour âme, si le

(1) V. Cangiamila, *op. cit.*, lib. I, cap. IX.

fœtus présentait la configuration humaine, *c'est-à-dire était bien développé ;* si le fœtus n'offrait pas cet aspect, la peine sera une amende. » Avec cette interprétation ou explication, on comprend facilement qu'il n'est pas *directement* question, dans la version des Septante, de fœtus animé ou inanimé, mais bien d'un enfant organisé d'une façon plus ou moins complète (1). Quant à la différence de la peine, qui demeure le véritable point de la difficulté, elle s'expliquerait très-facilement, je crois, à l'aide d'une observation de P. Zacchias (2). Il suffit de remarquer que dans le commencement d'une grossesse, l'état de la femme est plus ou moins douteux, habituellement même, ignoré des étrangers, et que, par suite, la faute de celui qui se rend coupable de violence envers elle, est beaucoup moins grave, généralement parlant, que lorsque la grossesse est devenue plus connue ou manifeste pour tout le monde. Voici les paroles du célèbre médecin légiste, dont je n'ai fait que reproduire la pensée : « Dico quarto, maxima cum ratione sancitum tam a canonibus, quam ab imperialibus legibus, quod majori pœna subjaceat procurans abortum provectioris fœtus, et post quadragesimum, quam procurans ante, ob certitudinem prægnantiæ emanantem ex motu fœtus post quadragesimum, in quo termino deest signum illud motus omnium certissimum prægnantiæ, quæ tam certi signi deficientia posset forte delinquentem ex parte excusare. » Ajoutons que la Vulgate donne au passage de l'Exode un sens tout autre que les Septante, et que le texte hébreu s'accorde à peu près, paraît-il, avec la Vulgate. Celle-ci ne distingue pas le fœtus formé et le fœtus non formé, mais bien la mort et la survivance de la femme frappée ; de sorte que la loi

(1) V. Cangiamila, *Op. cit.*, p. 66.

(2) *Quæstiones medico-legales*, édit. de Francfort-sur-le-Mein, 1688, p. 745.

se présente ainsi : « Si des hommes se querellent, et que l'un d'eux ayant frappé une femme grosse, elle avorte, mais sans mourir elle-même, il sera obligé de payer ce que l'époux de la femme voudra, et ce qui aura été décidé par les arbitres. Mais si la femme en meurt, il rendra vie pour vie. *Si rixati fuerunt viri, et percusserit quis mulierem prægnantem, et abortivam quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subjacebit damno, quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint. Sin autem mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima* (Exode, chap. XXI, v. 22 et 23) ».

Si nous passons maintenant aux deux canons *Moyses* et *Sicuti*, je rappellerai qu'il ne faut pas en exagérer l'autorité. « Le *Décret de Gratien*, — c'est le Dr Phillips qui parle, — n'a jamais, comme collection, obtenu la confirmation de l'autorité compétente.... Pendant longtemps, il est vrai, il a régné sur ce point des doutes sérieux... Mais à la fin, force est restée à la vérité, et il est désormais mis hors de contestation, et par le sentiment unanime des canonistes, et par la décision formelle de la Rote, que les textes recueillis dans le *Décret de Gratien* n'ont d'autre autorité que celle qu'ils peuvent avoir intrinsèquement. Ainsi ce qu'il a emprunté à l'Écriture sainte est de droit divin ; ce qu'il a tiré des Constitutions des Papes et des décrets des Conciles est de droit ecclésiastique. Quant aux sentences des Pères de l'Église, elles n'ont ce dernier caractère qu'autant qu'elles ont été formellement converties en canons par des décisions papales ; autrement ce ne sont plus, ainsi que les *dicta Gratiani*, que des témoignages de docteurs particuliers, d'un grand poids sans doute, mais ne pouvant avoir force de loi (1). » Benoît XIV s'exprime dans le même sens : « Inter omnes receptum est, dit-il, quidquid in ipso (*Gratiani Decreto*) continetur, tantum aucto-

(1) *Du droit ecclésiastique dans ses sources*, par le Dr Phillips, traduit par l'abbé Crouzet ; p. 283 et 284.

ritatis habere quantum ex se habuisset, si nunquam in Gratiani collectione insertum foret (1). » Nous voilà donc renseignés sur la valeur doctrinale des deux canons invoqués, et il reste établi que cette valeur est celle qui se tire du nom des auteurs auxquels ils sont empruntés. Ces auteurs sont deux Pères de l'Église, saint Augustin et saint Jérôme. Nous avons donc le sentiment de ces deux grands Docteurs, mais nous n'avons pas autre chose. Il paraît même que le canon *Moyses* est attribué par erreur à saint Augustin; car ce canon est tiré des *Questions sur l'ancien et le nouveau Testament*, et il semble que cet ouvrage ne soit pas de l'évêque d'Hippone. Son véritable auteur « s'éloigne entièrement des sentiments de saint Augustin sur la création de la femme, sur l'origine de l'âme, sur l'évocation de Samuel et sur plusieurs autres difficultés de l'Écriture. Quelques-uns ont cru que c'était l'ouvrage d'Hilaire, diacre de l'Église romaine, sous le pontificat du pape Damase..... Mais il y a apparence que toutes ces questions ne sont pas d'une même personne (2). »

On pressent déjà comment je vais répondre à la difficulté qui prend naissance dans les bulles ou décrétales des souverains Pontifes. Ceux-ci ne définissent et ne décident rien sur le point en question. Ils se bornent à admettre la supposition du fœtus animé ou inanimé et la font entrer dans leurs lois, ce qui est parfaitement raisonnable, puisque, en agissant ainsi, ils se conforment dans la pratique, au sentiment qu'ils trouvent communément professé par les savants en théologie, en philosophie et en médecine. La S. Pénitencerie a suivi la même voie, avec la même raison. Mais, nous ne voyons pas que, dans tout cela, il y ait une consécration doctrinale du système tho-

(1) *De Synodo diœcesana*, lib. VII, cap. XV, n. 6.

(2) *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*, par Dom Cellier, tome XI, p. 415.

miste. C'est là le sentiment de Cangiamila, que je demande la permission de citer à ce sujet. Je le reproduis textuellement :

« Pontificum intentio non fuit contra ejus (Zacchiæ) opinionem definire, animam non immediate post conceptionem infundi, sed tantum illi supponunt dari fœtum, qui non sit animatus. Leges enim solent in rebus ad philosophiam, vel medicinam, aliasque humanas facultates pertinentibus, communiori sensui doctorum, qui eas profitentur, sese accommodare..... Hac laudabili æquitate ducta, Sacra Pœnitentiaria veterem sane medicorum opinionem in praxi non dimisit : ea enim fœtum, dummodo non constet esse completum, si ad quadragesimum diem non pervenerat, præsumit inanimem ..... nam ubi de pœnis agitur, lex inquit : *In dubiis, quod minimum est sequimur* (1). »

Je ne crois pas, enfin, qu'on puisse rien conclure du témoignage fourni par le *Catéchisme romain*, dont il faut avant tout, bien préciser le caractère. « On est habitué à le considérer comme un écrit symbolique de seconde classe (cf. Mœhler, *Symb.*, p. 16, etc.), ce qui veut dire qu'il n'a pas le caractère d'un *symbole* et d'un décret dogmatique formel, quoiqu'il jouisse d'ailleurs d'une autorité prépondérante, et qu'on puisse en général en appeler à lui avec une entière certitude.... sans aucun doute, nous ne sommes pas obligés d'admettre *littéralement* chacune des définitions et des explications du Catéchisme; mais cela ne veut pas dire que nous puissions le contredire dans une de ses décisions essentielles. Non-seulement on ne peut admettre cette supposition, mais on est tenu d'être, dans toutes les idées essentielles, positivement d'accord avec le Catéchisme (2). »

(1) *Embryologia sacra*, lib. I, cap. IX.

(2) Mattès, article *Livres symboliques*, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, traduit par J. Goschler.

D'après ce qui précède, tout se réduit donc à savoir si le passage du *Catéchisme romain*, relatif à l'animation du fœtus dans le cours naturel des choses, constitue une décision ou une idée *essentielle;* auquel cas, il faudrait y souscrire absolument. Eh bien, je ne le crois pas; et je le prouve par la liberté que le Saint-Siége accorde sur ce point. Un des derniers traducteurs du Catéchisme, M. le chanoine Hallez, remarque que « le Saint Siége, en approuvant le Catéchisme, n'a point entendu définir cette controverse (1). » Il a parfaitement raison; car, s'il en était autrement, Rome ne resterait pas sans réclamer contre l'hypothèse de l'animation immédiatement après la conception matérielle, hypothèse qui est enseignée très-fréquemment aujourd'hui. On ne voit pas trop ce qui engagerait le Saint-Siége à garder le silence en pareille matière; et il faut bien qu'on pense généralement ainsi, puisque l'un des plus ardents partisans de la doctrine thomiste, le P. Liberatore, que l'on doit considérer aussi comme un des théologiens modernes les plus instruits et les mieux renseignés, le P. Liberatore, dis-je, parlant du système qui veut que l'âme intellective n'informe le corps qu'au moment où il est convenablement disposé, et qu'il présente la forme humaine, se borne à qualifier ce système d'*opinion la plus commune et la plus raisonnable* (2). »

Mais nous avons quelque chose de plus décisif que toutes ces considérations, et nous pouvons nous appuyer ici sur l'autorité d'une Congrégation romaine. La Sacrée Congrégation de l'Index a eu, en effet, à examiner la question que nous agitons; or, voici comment elle l'a fait, et comment elle s'est prononcée.

Un théologien du XVIIe siècle, Jérôme Florentini, publia en 1658, un ouvrage intitulé : *De hominibus dubiis*,

(1) *Traduction du Catéchisme du Concile de Trente*, tome I, p. 60.

(2) *Du composé humain*, par le R. P. Liberatore, p. 274 de la traduction française.

sive de Baptismo abortivorum, dans lequel il enseignait que le temps de l'animation du fœtus était incertain; que cependant il était probable que l'infusion de l'âme raisonnable avait lieu dès le commencement, c'est-à-dire immédiatement après la conception. Il professait, en plus, que tous les avortons si petits qu'ils fussent d'ailleurs, devaient être baptisés sous condition, pourvu qu'ils ne fussent pas dans un état de décomposition ou de mort manifeste, ajoutant qu'il y avait là une obligation *sub gravi*.

Le livre de Florentini fut déféré à la Congrégation de l'Index. Mais les consulteurs chargés de l'examen ayant trouvé que la doctrine de l'ouvrage était probable, la Sacrée Congrégation décida qu'une nouvelle édition en serait faite, et que cette édition porterait la déclaration suivante, composée pour l'auteur, par le secrétaire de la Congrégation :

« Hanc ergo sententiam de Baptismo abortivorum tota hac disputatione comprehensam, et præsertim sectione undecima expressam, ab Eminentissimis Patribus Sacræ Congregationis jussus explicare, libens, volensque gravissimo, prudentissimoque doctissimorum principum judicio, et imperio pareo; et in primis assero, me nihil in præsenti materia definiendo dicere, sed uti rem probabilem, et per modum problematis proponere : deinde adverto, me neminem, quod ad praxim attinet, sub mortali obligare; sed tantum rationes speculativas, id suadentes, exponere, ac in suspenso relinquere : sicuti nec inducere novum aliquem ritum in Ecclesiam, cum id ad Sacram Rituum Congregationem, summumque Pontificem spectet. Ita sentio, ita scripsi, etc. » — L'ouvrage fut donc réimprimé et la Sacrée Congrégation rendit le 1er avril 1666, le décret que voici : « Disputatio de hominibus dubiis, non permittitur, nisi correcta juxta impressionem Lucæ ex typographia Hyacinthi Pacii (1). »

(1) V. Caugiamila, *op. cit.*, lib. I, cap. X.

Il ressort de ce document que le passage du *Catéchisme romain*, dont je cherche à préciser la portée, ne renferme pas une décision *essentielle*, puisque, s'il en était ainsi, la Congrégation de l'Index eût condamné purement et simplement le livre de Florentini. Et nous savons de plus, maintenant, qu'on peut admettre, sans s'écarter des saines doctrines, l'opinion opposée au système thomiste, pourvu toutefois qu'on demeure dans les limites tracées par la Sacrée Congrégation. — C'est en y restant que je vais actuellement exposer les raisons qui me paraissent militer en faveur de la prompte animation de l'embryon.

Le principal argument philosophique dont on use contre cette opinion est celui-ci : Votre manière de voir n'est pas admissible, dit-on à ses défenseurs. « Et pour n'en donner qu'une raison, il suffit de remarquer qu'elle détruit arbitrairement le cours naturel des choses. Car, dans l'ordre génératif, le sujet qui doit recevoir une forme, en approche par degrés, et ne devient capable de cette forme qu'en vertu de ses dernières dispositions. C'est pourquoi, dans la production de l'homme, le corps n'est pas apte à recevoir l'âme intellective, tant qu'il n'est pas encore convenablement organisé. C'est ici le cas de dire : l'hôte n'arrive pas que l'hôtellerie ne soit préparée (1). »

J'avoue ne pas saisir la force de ce raisonnement; ou plutôt, pour dire toute ma pensée, je crois qu'il s'appuie sur ce qui est précisément en question. Vous me dites que dans l'ordre génératif, le sujet qui doit recevoir une *forme*, n'en approche que par degrés. Mais, rien ne le prouve, et c'est là l'objet de mon doute. Pourquoi l'embryon animal n'aurait-il pas déjà le principe *informant* qu'il conservera toujours? Et, quel motif ai-je d'admettre comme certain que ce principe est d'abord de l'ordre végétatif et ne sera remplacé que plus tard par un principe

(1) Le P. Liberatore, *op. cit.*, p. 277 et 278.

sensitif? Me répondrez-vous que la différence de l'aspect et de la conformation révèle la différence du principe de vie, de la forme substantielle? Mais prenez garde ; l'embryon humain de deux ou trois mois est à mille lieues, comme configuration, de l'homme adulte; et cependant, vous reconnaissez qu'il a déjà reçu sa *forme* définitive, c'est-à-dire son âme raisonnable (1). Aurez-vous recours à l'absence de certaines fonctions, et prétendrez-vous que le produit de la génération, chez les animaux, ne possède au début de sa vie, qu'une âme végétative, parce que chez lui, les fonctions sensitives sont nulles? Mais, prenez garde encore. Le fœtus humain, vers la fin de la gestation, n'exerce pas de fonctions intellectuelles, et cependant il est certain qu'il possède déjà une âme intellective. Je le demande de nouveau : Où est la démonstration, où est l'évidence de ce qui fait le fondement de votre argumentation? Et si vous ne me produisez pas une démonstration, si vous ne me faites pas apercevoir cette évidence que je cherche en vain, ou au moins quelque chose qui conduise à une forte probabilité, en quoi, je vous prie, puis-je être accusé de troubler et de détruire arbitrairement le cours naturel des choses?

La doctrine thomiste reposerait sur une raison philosophique très-puissante, si les différentes *informations* qu'elle suppose s'accordaient avec des états fonctionnels correspondants. Ainsi, si l'embryon humain n'offrait que des phénomènes végétatifs pendant les quinze premiers jours de la gestation; puis, qu'à ses phénomènes vinssent se joindre des phénomènes de l'ordre sensitif; et que, enfin, à trente ou quarante jours, on commençât à voir surgir des manifestations intellectuelles; alors, évidemment, il faudrait bien reconnaître que toutes les présom-

(1) Le P. Liberatore place l'animation de l'embryon *trente ou quarante jours après la première conception* (V. l'ouvrage cité, p. 274).

ptions sont en faveur de la succession des *formes*. Mais il n'en est pas ainsi; ces changements fonctionnels n'existent pas, ou du moins rentrent dans la classe des choses hypothétiques, puisque l'observation est impuissante à en saisir la trace. La science, en effet, ne constate pas d'indices de sensibilité chez le fœtus, avant le cinquième, le quatrième ou le troisième mois de la grossesse. Ces indices sont les mouvements *actifs* que le fœtus exécute à la suite de manœuvres qui l'excitent et auxquelles il semble répondre par son agitation. Je dois même ajouter que ces mouvements, bien qu'ils paraissent souvent être l'effet d'une impression *perçue* par le fœtus, ne sont cependant pas regardés par tous les physiologistes, comme des signes de sensibilité tactile chez l'enfant. Il existe une opinion qui ne voit là que des phénomènes, produits sous la dépendance d'une action réflexe, c'est-à-dire des mouvements succédant à des impressions, sans que ces impressions aient été *perçues* par le fœtus (1). Qu'on écoute sur ce sujet, un auteur classique, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris :

« Les fonctions du système nerveux, chez le fœtus, dit M. Longet, sont bien restreintes. D'abord, on ne saurait les admettre au commencement de la vie embryonnaire, alors que les diverses parties de ce système n'ont pas encore atteint le degré d'organisation nécessaire à leur action. Il semblerait permis de supposer que, à une époque plus avancée, il peut y avoir *perception* de quelques sensations dues à des influences extérieures, puisqu'un coup, l'impression du froid sur le ventre de la mère, suffisent

(1) On dit qu'il y a mouvement *réflexe* toutes les fois qu'une impression produite dans un point de l'économie est conduite par les nerfs jusqu'aux centre nerveux (moëlle ou encéphale), puis se *réfléchit*, toujours au moyen des nerfs, jusqu'aux muscles qu'elle excite au mouvement, et cela sans qu'aucune sensation ait lieu. Comme exemple, je citerai les convulsions déterminées par la présence de vers dans le tube intestinal.

pour provoquer les mouvements du fœtus. Mais l'existence de ces mêmes mouvements chez les monstres acéphales, doit les faire considérer comme de simples effets du *pouvoir réflexe* de la moëlle épinière (1). »

Quoi qu'il en soit, il me paraît hors de contestation que l'embryon ne donne aucun signe de sensibilité durant les premières semaines de son existence; et alors, pourquoi admettre la venue d'un principe sensitif, une ou deux semaines après la conception matérielle, plutôt que dans le temps qui suit immédiatement cette conception? D'un autre côté, personne n'aura la prétention de surprendre des actes intelligents, chez l'embryon de six semaines. Pourquoi donc encore supposer l'infusion de l'âme intellective à cette époque, plutôt qu'au début de la vie intra-utérine?

La conclusion de cette discussion est que le système thomiste ne s'appuie pas sur des preuves philosophiques, entraînant la conviction. Le premier motif, en faveur de la prompte animation est donc l'absence de véritables motifs, dans l'ordre philosophique, qui puissent servir de base au sentiment contraire.

Voyons maintenant si l'ordre théologique n'apportera pas, lui aussi, quelque sérieuse raison, favorable à l'animation immédiate.

En célébrant la fête de la Conception Immaculée de la sainte Vierge, l'Église entend fêter sa conception formelle ou *passive*, c'est-à-dire le premier instant de son animation par son âme raisonnable (2). Or, comme chacun le sait, cette fête est fixée au 8 décembre. D'un autre côté, la

(1) *Traité de Physiologie*, tome II, p. 838.

(2) Non hic de activa conceptione sermo est, sed de passiva, quæ sacra et immaculata fuisse dicitur (Ben. XIV). Voir d'ailleurs, dans les Lettres apostoliques de Pie IX, touchant la définition dogmatique de l'Immaculée Conception, les paroles d'Alexandre VII sur ce sens de la Fête, paroles qui font connaître, dit Pie IX, le véritable sentiment de l'Église.

Nativité de la sainte Vierge se célèbre le 8 septembre. Donc il s'est écoulé entre l'animation et la naissance de la Mère de Dieu, 276 jours. — Maintenant, si l'on remarque que la durée ordinaire de la gestation est de 270 à 280 jours, l'enfantement ayant habituellement lieu dans le premier tiers du dixième mois, il faudra dire que la conception formelle de Marie, c'est-à-dire l'infusion de son âme raisonnable, s'est opérée dans un instant succédant d'une manière plus ou moins immédiate, à sa conception matérielle. La loi posée par le système thomiste semble donc être ici en défaut. Car, pour la suivre, il faudrait supposer que la conception matérielle de Marie a précédé le 8 décembre de 40 jours, et même de 80 ou 90 jours; ce qui donnerait à la grossesse de la mère de la sainte Vierge, une durée de 316 ou même de 366 jours. Il est vrai que les partisans de la doctrine thomiste peuvent répondre que l'animation de la sainte Vierge a eu lieu immédiatement, *par miracle*. Mais, alors, le miracle sera *supposé* pour les besoins de la cause, ce qui n'est pas favorable au système.

Observons, enfin, que le sentiment qui préfère placer l'infusion de l'âme raisonnable au commencement de la vie intra-utérine, n'est pas dépourvu d'autorités qui plaident pour lui.

Saint Basile appelle *subtilité* la distinction entre le fœtus formé et celui qui est informe : « Quæ de industria fœtum corrupit, cædis pœnas luat. Formati autem vel informis *subtilitas* a nobis non attenditur (1). » D'où vient cette expression, si ce n'est de la croyance à l'animation immédiate du fœtus? Du reste, c'est ainsi que l'interprète un auteur du XIIe siècle, Balsamon d'Antioche : « Hoc, dit-il, dictum est propter eos qui docent quod quando

(1) *S. Basilii* opera, Paris, 1618 ; tom. II, p. 760.

semen matrici advenit, non statim formatur in hominem, etc. (1) »

Le frère de saint Basile, saint Grégoire de Nysse, s'exprime d'une façon plus explicite. Pour lui, l'existence du corps et celle de l'âme commencent dans le même temps. Voici, en effet, ce qu'il dit dans le dialogue sur la mort de saint Basile, qu'il eut avec sa sœur, alors que celle-ci était elle-même au moment de mourir, et qui forme le *Traité de l'Ame et de la Résurrection :* « Enim vero posteriorem esse originem animarum, ipsasque recentiores esse corporum compositione, nemo sana mente præditus in animum induxerit..... Relinquitur igitur, ut putemus, unum et idem animæ et corporis constitutionis principium esse (2). »

On peut également citer saint Cyrille d'Alexandrie et saint Gélase, pape, qui ont cru, tous les deux, que l'infusion de l'âme avait lieu lorsque le corps est capable de vie. Il est certain que l'embryon vit dès le commencement de la gestation; donc, saint Gélase et saint Cyrille enseignent implicitement que l'animation s'opère à cette époque (3).

Je pourrais ajouter à ces noms ceux des anciens auteurs ecclésiastiques, qui ont admis à un degré quelconque, le traducianisme ou le génératianisme. Mais je préfère me borner à un seul, à celui de Tertullien, dont Mgr Laforêt va nous exposer l'opinion avec quelque détail. Voici donc le résumé des pensées du docteur africain, tel que le donne le savant recteur de l'Université catholique de Louvain :

« L'âme n'est pas produite postérieurement à la conception du corps. C'est elle qui est la vie de ce corps, elle

(1) Ap. Cangiamila, p. 62.
(2) *S. Gregorii Nys.* opera, Paris, 1615 ; tom. II, p. 673.
(3) V. Cangiamila, p. 63.

est produite en même temps que lui : dès le premier instant de sa conception, le corps est uni à l'âme, à l'âme tout entière, pourvu de toutes ses facultés. L'homme y est déjà tout entier. C'est un germe vivant, où la vie intellectuelle réside comme la vie physique, mais enveloppée, sourde, latente et comme engourdie ; cette double vie s'éveillera et se produira peu à peu, à mesure qu'elle rencontrera des conditions propices. Cette doctrine de Tertullien sur l'union originelle de l'âme et du corps est la seule qui soit vraiment rationnelle. Il est regrettable qu'elle s'allie chez lui avec le traducianisme matérialiste que nous avons signalé plus haut (1).

A partir du XVIIe siècle, nous rencontrons un assez grand nombre d'hommes remarquables, qui se prononcent dans le sens de l'animation immédiate ou qui reconnaissent la probabilité de cette doctrine. J'ai déjà mentionné Florentini, et l'ont vient d'entendre Mgr Laforêt. J'en indiquerai quelques autres.

Et d'abord, Paul Zacchias, proto-médecin de l'État ecclésiastique et célèbre médecin canoniste. Selon lui, le fœtus humain n'est animé dans aucun temps, par une âme autre que l'âme raisonnable, et il reçoit cette âme dans le premier moment de la conception (2). — Vient ensuite Cangiamila, qui regarde comme assez probable que l'animation du fœtus s'opère dans les premiers jours, peut-être même dans le moment qui suit la conception matérielle (3). Je n'ai pas besoin d'insister sur la valeur de l'ouvrage de Cangiamila, qui est assez connue. Je rappellerai seulement ces paroles que Benoît XIV adressa au docte écrivain, dans une lettre datée de Rome le 7e jour

(1) *Etude philosophique sur Tertullien ; Revue catholique de Louvain*, livraison du 15 août 1869.

(2) *Quæstiones medico-legales*, lib. IX, tit. I, quæst. ult.

(3) *Op. cit.*, lib. I, cap. V.

des calendes d'avril de l'an 1756 : *Satis libenter in nostro de Synodo diœcesana tractatu libri tui de cœsareo partu fecimus mentionem : quippe tum ad temporalem, tum ad æternam hominum vitam multo conducibilis.*

Je veux abréger, et j'arrive au P. Debreyne, chez lequel se sont unies les deux sciences théologique et médicale : « Nous croyons, dit-il, que l'animation a lieu au moment même de la conception, et voici nos raisons : si la vie de l'homme cesse aussitôt que l'âme se sépare du corps, on peut croire qu'elle commence aussitôt que l'âme s'unit au corps, quelle qu'en soit l'exiguité ou la forme rudimentaire. Or, dès que l'ovule est fécondé, ce qui a lieu au moment même de la génération consommée, il croît; et il ne croît que parce qu'il vit, et il ne vit que parce qu'il est animé; donc le germe ou l'œuf humain est animé à l'instant même de la conception (1). »

Le cardinal Gousset est très-absolu sur cette question. D'après lui, « comme suivant l'opinion la plus probable et la plus communément reçue parmi les auteurs modernes, le fœtus est animé dès l'instant même de la conception; il s'ensuit qu'on doit le baptiser, à quelque époque de la gestation qu'ait lieu l'avortement (2). »

Enfin, et j'arrêterai-là mes citations, le P. Gury est du même avis. « Recte censent generatim theologi, dit-il, omnes fœtus abortivos, si per aliquem motum dent signum vitæ, semper esse baptizandos sub conditione *si vivant;* maxime cum hodie vigeat opinio communiter a peritis recepta, nempe fœtum ab initio conceptionis, vel saltem post paucos dies, anima informari (3). »

En résumé, je crois que le système thomiste et celui de Zacchias offrent tous les deux une sérieuse probabilité.

(1) *Mæchialogie*, 3e édition, p. 313.
(2) *Theologie morale*, du Baptême.
(3) *Compendium theologiæ moralis*, nona editio, tom. II, p. 167.

Le second me semble plus philosophique, et j'incline de préférence vers lui. Mais le premier se fonde sur des raisons d'autorité, qu'on arrive à rendre douteuses, sans parvenir à les anéantir. On doit être surtout frappé par l'interprétation que l'on peut donner au passage des Septante, que j'ai rapporté, et il résulte de tout cela pour cette opinion, une valeur qu'elle conservera toujours.

Que se passe-t-il donc, assez probablement, dans l'acte de la génération humaine? Je vais m'efforcer de répondre brièvement à cette question.

On croit communément, aujourd'hui, que les deux éléments sensibles de notre reproduction sont le *semen* du côté de l'homme et l'ovule du côté de la femme (1). Lorsque ces deux éléments se rencontrent, soit dans une des trompes de Fallope, soit dans l'utérus, soit sur l'ovaire lui-même, ils s'unissent d'une façon que la science n'a pas encore précisée complétement. On pense toutefois que des petits filaments ou corpuscules, existant dans le *semen* et auxquels on a donné le nom de *spermatozoïdes* (2), jouent le principal rôle, du côté de l'élément mâle. Quoi qu'il en soit, lorsque l'union mystérieuse et prolifique s'opère, la fécondation a lieu : — c'est la conception *matérielle* des théologiens. Alors, à cette première conception succèderait immédiatement l'infusion de l'âme créée par Dieu, c'est-à-dire la conception *formelle* ou *passive*, conception qui serait le point de départ et la cause de tous les changements, de toutes les modifications qui se manifestent dans l'ovule. Je n'ai pas besoin d'entrer ici dans plus de détails, et je vais, pour terminer ce travail, indiquer en quelques lignes, les considérations pratiques auxquelles il aboutit.

(1) Voir sur ce point tous les auteurs contemporains qui se sont occupés de physiologie ou d'obstétrique.

(2) On avait voulu faire de ces filaments des animalcules. C'était une erreur.

Il est évident d'abord que la probabilité de l'opinion de Zacchias, conduit à administrer le baptême sous condition aux avortons les plus petits, pourvu cependant qu'ils offrent les linéaments du corps humain, et qu'ils ne soient pas dans un état de décomposition ou de putréfaction indiquant la mort. Je ferai observer, en passant, qu'on ne doit pas se préoccuper de l'absence de mouvements. Il n'y en a pas dans les premières semaines de la vie intra-utérine. Et, que peut-on attendre, en effet, d'un petit être dont voici le portrait pendant la cinquième semaine : « Les rudiments des yeux sont indiqués par deux points noirs tournés de côté. Le développement des membres thoraciques est annoncé par deux petits mamelons obtus situés sur le côté du tronc. Il a à peu près un centimètre et demi de longueur et pèse un gramme environ..... Les membres pelviens se présentent aussi sous la forme de deux bourgeons arrondis... A cette époque, la machoire supérieure est encore composée de deux bourgeons, un pour chaque côté..... Les narines sont séparées l'une de l'autre par les bourgeons incisifs, qui les tiennent éloignées pendant un certain temps (1). »

Relativement à la grande et si importante question de l'avortement provoqué, on sera amené par l'admission comme probable de l'animation immédiate, à ne plus faire de distinction pratique entre le fœtus animé et le fœtus inanimé. On jugera dans tous les cas, comme s'il devait y avoir un homicide proprement dit, puisque, du moment où l'on croit à la probabilité de l'animation de l'embryon dès les premiers jours, on ne peut plus, même à cette époque, pratiquer dans *aucune circonstance* un acte tendant

(1) Cazeaux, *Traité de l'art des accouchements*, 5e édition, p. 208 et 209. Pour tous les renseignements relatifs au baptême des avortons, on peut consulter l'ouvrage du P. Debreyne, intitulé : *Essai sur la théologie morale*, etc.

directement à l'avortement, c'est-à-dire à la mort du produit de la conception. En voici la raison : On n'agirait, dans l'espèce, qu'en vertu du probabilisme et parce que la *non animation* est probable. Mais l'application du probabilisme est interdite lorsqu'il est question de faire un acte périlleux pour le prochain. Or, dans le cas supposé, on va, *peut-être*, tuer un être animé, un homme. On doit donc s'abstenir.

Dr F. Dunot de Saint-Maclou.

LE MOT *SEIGNEUR*

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

Sous ce titre, nous nous proposons simplement de faire l'analyse critique d'un opuscule publié l'année dernière à Kiel par M. le pasteur Reinhold Ziemssen (1).

Parmi les différents noms donnés à Notre-Seigneur dans les livres du Nouveau Testament, il en est un qui revient sans cesse sous la plume des écrivains sacrés et qui mérite à bon droit l'attention des commentateurs et des théologiens. Nous voulons parler du mot Κύριος, *Dominus*, comme traduit la Vulgate. Dans un assez grand nombre des passages où nous le rencontrons, le contexte lui donne une importance qui n'a pas été suffisamment signalée soit par l'exégèse, soit par la théologie. Il nous fournit cependant, sinon une preuve proprement dite, du moins un *confirmatur* de la divinité du Christ. Essayons, à la suite de notre auteur, de bien comprendre sa véritable signification. Il y a du reste, dans cet examen, une autre utilité pratique de second ordre. Ce nom de Jésus-Christ, ΚΥΡΙΟΣ, est devenu d'un usage universel et constant. Quand nous voulons parler du divin Maître, ne l'appelons-nous pas ordinairement *Seigneur*, *Notre-Seigneur?* N'est-ce pas là surtout l'appellation favorite du peuple lorsqu'il veut louer, bénir et invoquer Jésus (1)?

(1) *Christus der Herr. Eine biblische Studie zur Christologie.* 8°, 40 pp.

(2) Cela est vrai dans toutes les langues : de même que nous disons *Notre-Seigneur*, les anglais disent *Our Lord*, les allemands *Unser Herr*, les hollandais *Ons Heer*, les italiens *Nostro Signore*, les espagnols *Nuestro Senor*, etc.

Il n'est donc pas hors de propos de savoir d'une manière précise le sens que nous devons attacher à cette expression.

Ce ne sont pas les Évangélistes, ni les autres écrivains du Nouveau Testament, qui ont imposé pour la première fois à Jésus-Christ le nom de Κύριος. De même qu'il est antérieur à leurs ouvrages, il a aussi une origine bien plus haute qu'eux-mêmes, puisqu'il vient directement de Dieu. Lorsque l'Ange du Seigneur apparut à saint Joseph pour lui expliquer le mystère opéré en Marie, il lui dit en parlant du fils qu'elle devait bientôt mettre au monde : Tu l'appelleras Jésus (Matth., I, 21). L'archange Gabriel avait déjà tenu le même langage à la sainte Vierge en lui apportant le message de sa maternité divine (Luc, I, 31). Mais telle n'est pas la dénomination complète du Sauveur. Si le nom de *Jésus* a été révélé de Dieu et annoncé par les esprits célestes, celui de Κύριος jouit du même privilége. « Il vous est né aujourd'hui un Sauveur, qui est le Christ Seigneur », ὅς ἐστι Χριστὸς Κύριος (1). Telles furent les paroles adressées par l'Ange aux pasteurs de Bethléem (Luc, II, 11).

Après avoir revendiqué en faveur de notre expression sa source divine, nous allons examiner brièvement son histoire; car tel est évidemment le meilleur moyen de découvrir et de déterminer sûrement la signification d'un mot. Or comme notre κύριος est avant tout biblique, nous trouverons dans la Bible tous les renseignements dont nous avons besoin pour le bien connaître.

Avant d'être appliqué à Jésus par les Anges, le substantif κύριος avait été fréquemment employé dans la traduction des Septante. Or, dans cette version bien connue, il rend indifféremment trois expressions hébraïques fort

(1) Ce texte résume les trois principaux noms de Jésus : *Seigneur, Christ* et *Sauveur* (*Jésus*).

distinctes : 1° אדון, *Adon*, le Seigneur, le propriétaire. C'est un titre de respect qui correspond ordinairement au français *Monseigneur*, *Monsieur*; les anciens Juifs s'en servaient parfois pour désigner Dieu lui-même; 2° אדני, *Adonaï*, le nom de Dieu tantôt employé seul, tantôt uni à *Jéhovah;* 3° יהוה, le célèbre tétragramme que les Juifs n'osaient prononcer et auquel ils substituaient Adonaï dans la lecture. — Dans le Nouveau Testament, κύριος, quand il se rapporte à Jésus-Christ, a de même ces trois différentes significations. Parfois, il n'est autre chose qu'un titre honorifique; le plus souvent, il équivaut à Adonaï ou bien à Jéhovah et désigne ainsi directement la divinité de celui auquel on l'applique.

C'est un point facile à démontrer. Déjà nous avons en notre faveur le témoignage d'un grand nombre d'auteurs même protestants. Écoutons ce que nous dit Bengel dans son *Gnomon*. Sur le chap. VIII de la première épître aux Corinthiens, v. 6, il écrit : κύριος, *hæc appellatio notionem filii Dei adeoque etiam Dei in se complectitur cum idea redemptoris. Dominus*, dit-il ailleurs (1), *non jam in forma servi : quippe qui sit in gloria Dei Patris... Magnifica appellatio, argumentum gaudii.* Stier écrivait de son côté : « Alford dit avec raison qu'ici, dans le discours de l'Ange (Luc, II, 11), on doit nécessairement prendre ce mot κύριος comme synonyme de *Jéhovah.* » Luthardt reconnaît également que l'invocation du nom de κύριος équivaut à celle du nom de יהוה (2). Heubner, dans sa concordance, écrit au sujet du mot *Herr*, Seigneur, § 6 (Phil. II, 11) : « Chacun doit confesser que le Christ, dans son humanité glorifiée, est orné de la majesté à laquelle il participe avec son Père comme fils de Dieu. » Sur le psaume CX, v. 1, il ajoute que si le Christ est appelé « Seigneur » de David, c'est

(1) Sur Phil., II, 11.
(2) *Compendium der Dogmatik*. Ed. II, p. 75.

tout d'abord à cause de sa divinité. Réunissant ensuite quelques-uns des passages bibliques dans lesquels Jésus-Christ est désigné par le nom de κύριος, par exemple Matth., XII, 8, le Seigneur du sabbat; Act. X, 36, Jésus-Christ qui est le Seigneur de tous; Rom., XIV, 9, le Seigneur des vivants et des morts; I Cor. II, 8, le Seigneur de la gloire; I Cor. XV, 47, le Seigneur du ciel, etc., il conclut en ces termes : « Tout cela démontre que le Christ a ce nom comme vrai Dieu, et quand il n'est pas employé comme titre d'honneur, il équivaut à Θεός. Souvent même il est confondu avec cette expression, et, dans les Septante il correspond à Jéhovah. » — Wetzel va plus loin : dans une excellente dissertation sur ce sujet (1), il affirme que les Apôtres ont donné *sciemment* au Sauveur le nom de *Dominus*, dans le sens de Jéhovah, et, qu'en agissant ainsi, ils avaient l'intention de soutenir que Jésus est le Jéhovah de l'Ancienne Alliance. — Nous avons encore le témoignage des savants qui ont traduit le Nouveau Testament en hébreu. Ils ont très-bien reconnu la triple signification de κύριος dans la version des Septante, et l'appliquant aux écrits des Apôtres, ils ont rendu cette expression tantôt par *Jéhovah*, tantôt par *Adonai*, tantôt par *Adon*.

Mais il est temps de voir les motifs qui ont servi de base à cette interprétation.

Personne n'ignore l'union intime qui existe entre les écrits de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Les Apôtres, éclairés par les lumières de l'Esprit-Saint, virent mieux que personne, dans le détail comme dans l'ensemble, les mystérieux rapports qui unissent les deux Testaments ; ils connurent et examinèrent surtout les passages messianiques de la Loi, des Prophètes et des hagiographes. Naturellement, lorsqu'ils s'adressaient aux

(1) *Wangemann's Monatsschrift*, 1865, nos de juillet et d'août.

Juifs, soit dans leurs discours, soit dans leurs écrits, ils avaient à faire valoir ces passages en les appliquant à Jésus-Christ qui les a tous si parfaitement réalisés. Et telle fut en effet leur conduite. Or, nous les voyons sans cesse rapporter au divin Maître les textes de l'Ancien Testament où il est parlé de Jéhovah. Quelques passages parallèles suffiront pour nous montrer la vérité de cette assertion.

Phil. II, 8-12 : Il s'est humilié..., c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom ; afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse... et que toute langue confesse que le *Seigneur* Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père.—Isaïe XLII, 8 : Je suis le *Seigneur* (Jéhovah), tel est mon nom, et je ne veux donner ma gloire à personne...; XLV, 23 : Tout genou doit plier devant moi.

Act. II, 21 : Et quiconque aura invoqué le nom du Seigneur sera sauvé. — Joël II, 32 : *Et erit, omnis qui invocaverit nomen Domini* (שם יהוה), *salvus erit.*

I Cor. VIII, 56 : ... Pour nous, il n'est qu'un seul Dieu, le Père..., et qu'un seul *Seigneur*, Jésus-Christ. — Zach. XIV, 9 : *In die illa erit Dominus unus* (יהוה אחד), *erit nomen ejus unum.*

Reprenant la suite de notre raisonnement, nous pouvons dire, sans redouter aucune contradiction : κύριος a évidemment le sens de Jéhovah quand les Apôtres appliquent à Jésus-Christ un texte de l'Ancien Testament où nou lisons ce mot en toutes lettres ; or, comme il se rencontre de fait dans les écrits évangéliques un grand nombre de textes de ce genre, nous devons en conclure qu'ici également *Seigneur* signifie Jéhovah.

Du reste, quelle anomalie, s'il n'en eût pas été ainsi Les Prophètes, parlant du Libérateur promis l'appelaient à chaque instant Jéhovah. Osée, I, 7 : Je veux vous se-

courir par le *Seigneur* votre Dieu (ביהוה אלהיכם) ; Isaïe, XXV, 9 : C'est là le *Seigneur* que nous attendons, afin de nous réjouir dans son salut. XXXIII, 2 : Le *Seigneur* est notre juge, le Roi qui nous aide. XL, 3 : Préparez la voie du *Seigneur*. XLIII, 14 : Le *Seigneur* votre rédempteur, etc., etc. Partout c'est Jéhovah ; c'est Jéhovah lui-même qui doit venir, c'est Jéhovah qui prendra soin de son troupeau, Jéhovah qui règnera dans Sion, Jéhovah qui doit nous sauver. Et les Apôtres n'auraient pas remarqué l'emploi si fréquent de ce mot par les précurseurs de leur Maître ! Ils n'auraient pas compris sa valeur et son énergie, et ils n'en auraient point fait usage à leur tour ! C'était là une chose impossible.

Mais de plus, si κύριος n'a pas le sens de Jéhovah quand il désigne Jésus-Christ dans le Nouveau Testament, nous sommes obligés de dire qu'il existe une lacune entre les deux alliances. Un anneau est rompu dans la chaîne d'or de la Christologie ; sous un point de vue, il n'y a plus gradation ascendante dans le développement de l'idée messianique. Au contraire, si l'on se rend à nos raisons, l'enchaînement est partout complet, et de même que la doctrine de l'Ancien Testament relative au מלאך יהוה, se retrouve dans l'ἀπόστολος du Nouveau (Hébr. III, 1), le *serviteur de Dieu* dans le παῖς τοῦ Θεοῦ (Act. III, 13 et 26 ; IV, 27 et 30) ; Matth. XII, 18, le *Messie* dans le *Christ* ; de même Jéhovah, trouve son équivalent dans le nom de κύριος.

D'ailleurs, dans plusieurs textes, le mot *Seigneur* porte pour ainsi dire au front, la signification que nous essayons de lui revendiquer et il l'exige avec autant de force, que de clarté. Citons seulement les principaux :

Act. II, 36 (cf. v. 21) : Qu'elle sache donc très-certainement, toute la maison d'Israël, que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié : ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ Θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν.

Rom x, 9 (cf. v. 13) : Si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé. Ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, κ. τ. λ.

I Cor. XII, 3 : Je vous déclare donc que personne parlant dans l'esprit de Dieu, ne dit anathème à Jésus. Et personne ne peut dire Seigneur Jésus que par l'Esprit-Saint. Οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, κ, τ. λ.

Phil. II, 11 : Et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père.

Jac. II, 1 : Mes frères, ne joignez pas l'acception des personnes à la foi que vous avez en Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Seigneur de la gloire.

Après avoir examiné attentivement ces phrases, le lecteur affirmera sans doute avec nous que κύριος (*Seigneur*), ne peut pas y avoir le sens humain qu'on attache ordinairement à cette expression ; ici elle doit dire quelque chose de plus, et l'idée qu'elle renferme ne sera complétement rendue que si nous la traduisons par le mot *Dieu*, ou, ce qui revient au même, par *Jéhovah*.

Ajoutons une dernière considération qui a aussi son importance. Dans les passages du Nouveau Testament où il s'agit des trois personnes divines, de la sainte Trinité, le Sauveur est précisément appelé κύριος (cf. I Cor. XII, 4-6 et Eph. IV, 4-6) ; Esprit, Seigneur et Dieu (II Cor. XIII, 13), Seigneur Jésus-Christ, Dieu et Esprit. Si, dans ce cas, le mot *Seigneur* n'est pas l'équivalent d'Adonaï ou de Jéhovah, sa signification demeure complétement incertaine ; il peut désigner le Père ou le Saint-Esprit aussi bien que le Fils. Au contraire, si κύριος égale Jéhovah, nous avons exactement dans le Nouveau Testament la Trinité de l'Ancien, Dieu (Elohim), le Seigneur (Jéhovah) et l'Esprit.

Ce qui nous trompe, c'est que nous avons l'habitude de rapporter toujours à Dieu le Père, et uniquement à

lui, le titre de Jéhovah. Et pourtant ce nom convient parfaitement au Verbe divin. Qu'il signifie l'*Être par excellence* ou bien l'*Éternel*, le *Libre*, le *Vivant*, le *Perpétuel*, il n'en est pas moins vrai qu'il désigne essentiellement le Dieu personnel, le Dieu de la révélation historique, le Dieu de la grâce et du salut, le Dieu rédempteur et le Dieu de l'alliance. Or, qui mérite mieux que Notre-Seigneur toutes ces dénominations?

Il est donc bien certain que le substantif κύριος, appliqué à Jésus-Christ, a souvent dans les écrits apostoliques une signification identique à celle de Jéhovah. Mais quels sont les passages spéciaux dans lesquels il a ce sens, quels sont ceux où il est employé comme simple formule d'honneur et de respect, c'est ce qu'on ne saurait déterminer toujours d'une manière bien précise. Sans doute, on pourra indiquer sans peine tel verset dans lequel κύριος voudra dire Jéhovah, et tel autre où il équivaudra aux titres purement honorifiques; mais s'il s'agit de dresser une liste complète dans l'un ou l'autre sens, les exégètes s'y refuseront parce qu'ils manquent de critérium certain. On a bien essayé d'en trouver un dans la présence ou l'absence de l'article devant κύριος, mais il est loin d'être infaillible, et on courrait risque de se tromper si on prétendait le suivre d'une manière absolue. De ce que l'article a été omis dans plusieurs phrases où le mot *Seigneur* a évidemment le sens de יהוה, on n'est pas en droit de statuer comme règle inébranlable que partout κύριος voudra dire Jéhovah et ὁ κύριος simplement *Adon*; car en divers passages où notre expression doit avoir le même sens, nous la trouvons tantôt seule, tantôt accompagnée de l'article (cf. II Cor. III, 17 et 18; Rom. XIV, 6-9). « Tout ce qu'on peut affirmer à ce sujet, dit M. Ziemssen, c'est que dans les passages où κύριος sans article est uni à Χριστος ou à Ιησους, ou à Ιησ. Χρ., il représente Adonaï = Jéhovah

de l'Ancien Testament. De même, quand il est employé seul comme abréviation du nom complet, par exemple, ἐν κυρίῳ καυχάσθω, I Cor. I, 31 ; στήκετε ἐν κυριῳ, Phil. IV, 1. »

L'emploi du pronom possessif après κύριος, — κ. ημων, κ. μου, —indique parfois que l'écrivain sacré avait en vue le sens *humain* de notre expression lorsqu'il l'appliquait au Sauveur ; mais ici encore, gardons-nous de généraliser. — Pour les évangiles, on peut établir comme règle sûre que κύριος sera simplement une appellation respectueuse, quand une circonstance particulière, par exemple, la foi de l'interlocuteur n'exigera pas un autre sens (1). Dans les autres livres, ce sera également le contexte que l'on devra surtout consulter pour fixer la vraie signification de *Seigneur*.

Il sera bon maintenant d'ajouter quelques mots sur l'usage de κύριος dans les écrits du Nouveau Testament. On l'y trouve rarement seul : ordinairement, il est uni à un ou à plusieurs autres termes qui sont d'un grand secours quand on veut préciser sa signification. Le plus souvent il accompagne Ἰησοῦς Χριστός—ὁ κύριος Ἰ. Χρ., ou bien Ἰ. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν — et tel est le nom complet du Sauveur qui apparaît à chaque instant dans les Actes des Apôtres et dans l'Apocalypse, mais qu'on ne rencontre pas une seule fois dans les quatre Évangiles, où Notre-Seigneur est appelé simplement *Jésus* ou κύριος. Saint Luc emploie de préférence cette dernière expression.—Ὁ Κύριος Ἰησοῦς, sans Χριστὸς, se trouve une fois dans le troisième évangile et très-souvent dans les Actes des Apôtres et dans les épîtres de saint Paul.

On a remarqué que le nom de *Jésus*, employé de préférence dans les livres historiques, fait place à ceux de *Christ* et de *Seigneur* dans les écrits dogmatiques de la

(1) Cf. Joan. XX, 28.

loi nouvelle. De là faudrait-il conclure que Jésus-Christ n'a été appelé κύριος qu'après sa résurrection ? Nullement, puisqu'on rencontre ce nom dans saint Jean et surtout dans saint Luc longtemps avant la mort du Sauveur. — Une autre observation relative à notre expression, a montré que les écrits de saint Paul et de saint Luc la reproduisent sans cesse, tandis qu'ailleurs elle fait souvent défaut, même en certains passages où l'on s'attendrait à la rencontrer. M. Ziemssen en conclut avec assez de raison que cette appellation du Sauveur a été d'un usage plus précoce et plus général parmi les chrétiens de la gentilité que parmi les convertis du judaïsme. « Et de fait, ajoute-t-il, bien qu'emprunté à l'Ancien Testament, κύριος n'est pas, dans le Nouveau, un mot écrit pour les Juifs : ils ne le comprennent plus. Cette expression est essentiellement pour les Gentils ou bien « pour tout le peuple », ainsi que l'ange l'avait annoncé. ... Mais, dit-il plus loin, les effets produits par l'Évangile auraient été bien plus considérables, surtout pour Israël, si, au lieu de κύριος, il eût porté *Jéhovah !* Et c'est là une page de l'histoire providentielle de ce nom..... De même qu'il est une parole de l'Écriture, il est aussi, dans un sens particulier, une parole de foi. »

La conséquence de toutes ces considérations, c'est que le mot κύριος de la Bible est réellement un lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament, une expression fondamentale de l'Ecriture. Si JÉSUS est le nom du Sauveur comme *Fils de l'homme*, CHRIST, le nom qui indique *son ministère et ses fonctions*, ΚΥΡΙΟΣ est l'appellation qu'il mérite en tant que *Fils de Dieu*.

Cognoscant quia nomen tibi DOMINUS : *tu solus altissimus in universa terra* (Ps. 82, 19).

L. DIGOINE.

APOSTOLICITÉ

DES ÉGLISES DE FRANCE EN GÉNÉRAL ET DE L'ÉGLISE DU VELAY EN PARTICULIER.

I.

Toutes les questions s'enchaînent par un lien plus ou moins apparent, mais réel. Aussi un ébranlement opéré dans quelqu'une des branches de la science, la secousse ne tarde pas à se faire ressentir dans les autres rameaux. C'est ce qui est arrivé chez nous vers le milieu du XVIIe siècle, lorsque sous le souffle plus ou moins direct du protestantisme, la Révolution s'introduisit dans chacune des sciences tant profanes que sacrées. Philosophie, théologie, histoire, rien ne fut respecté. L'esprit moderne voulut toucher à tout, au risque de tout démolir.

Pendant que Descartes, à son insu peut-être, préparait le triomphe du rationalisme; que les gallicans ébranlaient imprudemment les fondements de l'Eglise, et préludaient à la constitution civile du Clergé; Launoy et son école détruisaient les traditions de nos églises, et nous enlevaient sans pitié la gloire d'avoir été engendrés à Jésus-Christ, dès le temps même des Apôtres. Et pourtant, chose étrange! Launoy et les théologiens de son école ne manquaient pas de faire sonner bien haut le titre de *fille aînée de l'Église* qui depuis tant de siècles appartenait à la France. Ils ne s'apercevaient pas que

s'il y eut un « temps où l'on pouvait avec quelque appa-
« rence employer cette expression, c'était lorsqu'on ad-
« mettait sans contestation que la prédication chré-
« tienne avait été apportée en France par des disciples
« immédiats de Jésus-Christ ou des apôtres : par
« exemple, à Marseille, par saint Lazare et ses deux
« sœurs ; à Paris, par saint Denis l'aréopagite ; à Li-
« moges et à Bordeaux, par saint Martial... Mais juste-
« ment les gallicans les plus prononcés, ceux qui doivent
« tenir plus que tous les autres à conserver à *l'Église de*
« *France* cette qualité de *Fille aînée de l'Église romaine*,
« je veux dire ceux qui se mirent dans le siècle dernier
« à réformer le *Bréviaire romain*, en exclurent toutes les
« légendes où ces faits étaient rapportés comme apo-
« cryphes et fabuleux, et par là ils réduisirent d'au
« moins deux siècles l'entrée authentique de la foi chré-
« tienne parmi nous. Or, s'ils ont eu raison, comment se
« peut-il que l'Église de France soit la fille aînée de l'É-
« glise romaine ? Est-ce que celle-ci était restée stérile
« pendant tout ce temps-là ? (1) »

Réflexion profonde qui eût dû, ce semble, arrêter les modernes réformateurs !

Mais le parti pris sait-il raisonner ; surtout quand il est joint à l'*esprit de secte?* Or, ce n'est plus un mystère aujourd'hui : la critique de Launoy provenait du camp janséniste. Laissons Mgr Darboy, archevêque de Paris, s'en exprimer, dans sa remarquable introduction aux œuvres de saint Denys l'aréopagite.

« Depuis trois cents ans, des hommes se sont succédé
« qui ont semé le mensonge sur toute l'Europe... Oui,
« l'on a défiguré les faits les plus graves et travesti les
« meilleures intentions ; l'on a mutilé les textes des

(1) Mgr Donney, évêque de Montauban, *Lettre pastorale* du 18 août 1866 sur *les Droits et les Devoirs de l'Église par rapport aux Écritures*, p. 83.

« auteurs anciens, et le passé se trouve avec stupeur « complice des iniquités du présent... Les protestants « ont débuté... *Les jansénistes sont venus ensuite... Enfin,* « *certains gallicans*, ce n'est pas moi qui leur choisis cette « compagnie, *certains gallicans rédigèrent l'histoire et* « *firent des recherches critiques, d'après un système pré-* « *conçu, et avec le parti pris que leurs adversaires auraient* « *tort ;* et l'on sait quelles énormes et immenses faus- « setés ces préoccupations accumulèrent sous la plume « d'écrivains ecclésiastiques (1). Tout n'est pas encore « dit sur les assertions passionnées et gravement par- « tiales des Fleury, des Baillet, des Tillemont, des Dupin « et des Launoy : on serait étonné de la longue liste des « causes indignement jugées et des procès à réviser, que « la justice de l'avenir appréciera mieux sans doute. « En résumé, la critique des derniers siècles, en ce qui « concerne l'histoire ecclésiastique, a été notablement « faussée : c'est un fait général que personne ne saurait « nier désormais. » (Introduction, p. 79 et suiv.)

Or, nous le savons ; l'histoire ne nous l'a que trop bien appris, le but principal du jansénisme était de désaffectionner les peuples de l'Église romaine et du Saint-Siége, parce qu'il voyait clairement que l'amour filial du Pape serait toujours un obstacle insurmontable à sa propagation. Mais il y fallait mettre des formes, car les chefs du parti avouaient que Calvin avait manqué son coup, faute de prudence et d'adresse. Les jansénistes répétèrent donc avec emphase que la gloire de l'Église

(1) Si quelqu'un s'étonnait de l'appréciation de Mgr Darboy, qu'il veuille se souvenir du jugement porté sur Fleury par le protestant Hallam : « L'histoire ecclésiastique de Fleury peut être regardée comme « une des causes de cet éloignement de la Cour de Rome, en esprit et « en affection, qui règne dans la littérature française depuis le XVIIIe « siècle. » (*Histoire de la littérature de l'Europe*, t. IV, p. 90.) — Faut-il s'étonner dès lors que le saint archevêque de Bordeaux, Mgr D'Aviau, ne voulût point permettre à ses séminaristes la lecture de Fleury?

gallicane, c'était son titre de *Fille aînée de l'Église romaine*; et cependant ils démolissaient activement ses traditions, enlevant à chacune de nos Églises l'honneur d'avoir été fondées au premier siècle, et partant d'avoir été l'objet du regard et de l'amour du prince même des Apôtres. Ils niaient par là même que nos Églises fussent liées au Saint-Siége à d'autres titres que les diverses parties de la chrétienté. — En vain on s'appuyait sur de vieux monuments; on produisait, en faveur des traditions anciennes, l'autorité des historiens et même des souverains pontifes. Mais, répondaient les modernes critiques, peut-on se fier au récit d'hommes qui ont vécu dans des siècles d'ignorance, tels que ceux du Moyen-Age? Et quant aux Papes, qui ne sait que leur témoignage est d'un poids assez faible *dans les faits historiques :* car enfin, ajoutaient-ils avec dédain, la critique n'a-t-elle pas démontré l'inanité, pour ne pas dire la puérile sottise, des légendes rapportées dans le Bréviaire romain (1)?

Ainsi parlaient Launoy, Tillemont, Baillet, Ellies Dupin, Fleury, Richard Simon et autres, que saluaient avec transport Leclerc, Basnage, Grotius, ainsi que les coryphées du protestantisme et les sociniens de Hollande. Circonstance significative et qu'il nous faut relever avec soin.

Qui sait encore si l'affectation à répéter que ni le Pape ni l'Église ne sont à l'abri de l'erreur *en fait d'histoire*,

(1) Ce n'est pas ici le lieu de venger le Bréviaire romain de toutes les attaques passionnées et inepties dont il a été l'objet. Je tiens seulement à dire ici en passant que ses *Légendes* n'ont pas été trouvées sans valeur historique par Mabillon, Thomassin, Benoît XIV. Notre grand cardinal Duperron disait d'elles : « .. Nous les tenons seulement de foi historique « et morale, mais toutefois si authentiques, et les livres de ceux qui ont « écrit des Martyrologes les justifient si clairement, que ceux qui vou- « dront entreprendre de montrer que dans l'office public de l'Église il « y ait des leçons fabuleuses, s'y trouveront fort empêchés. » (*Réplique à la réponse du roi de la Grande-Bretagne*, l. V, c. VI.)

n'était pas un acheminement vers la négation audacieuse de l'infaillibilité de l'Église et du Pape *dans les faits dogmatiques?* Ne serait-il pas facile de persuader au peuple que le Pape s'est trompé, en affirmant que les cinq propositions de Jansénius sont réellement extraites de l'*Augustinus*, lorsqu'on lui aurait persuadé que les légendes du *Bréviaire romain* sont en grande partie fausses et apocryphes?

II.

Cependant, il faut en convenir, l'école de Launoy eut la bonne fortune d'obtenir, en quelque chose du moins, le suffrage d'hommes vraiment catholiques et savants. Qu'il me suffise de citer les PP. Sirmond, Papebroch et Longueval. Le fait est susceptible d'une explication facile.

Qui connaît la méthode janséniste sait le luxe de citations de Pères et d'auteurs qui abonde dans les ouvrages du parti, ainsi que l'échafaudage de science qui tout d'abord saisit le lecteur. Dès lors, une certaine sympathie ne devait-elle pas leur être acquise, auprès d'hommes qui faisaient leurs délices de vivre au milieu des poudreux monuments de la science? Ne voyons-nous pas chaque jour des hommes de bien se voir arracher leur estime par des méchants, pour des raisons de même genre? — Joignez à cela que les jansénistes procédaient par voie d'affirmations tellement accentuées, qu'il n'était pas sans péril de se risquer à les contredire. *Une saine critique a désormais démontré... On ne peut plus raisonnablement soutenir... Il n'y a que les ignorants qui puissent dire... Nul homme de sens ne persistera à répéter...* etc.; telles sont les formules qui reviennent à tout moment sous la plume de ces Messieurs. On comprend qu'une semblable méthode ait quelque peu déconcerté l'écrivain

qui aurait songé à contredire : le respect humain et la peur de s'attirer des injures n'exercent que trop souvent une fatale influence, même sur les meilleures natures.

Et puis, un courant se forme bien vite. Qu'une opinion scientifique ou littéraire ait conquis le suffrage de quelques noms vénérés, il n'en faut souvent pas davantage, pour que bientôt cette opinion ait gagné beaucoup de terrain, et attiré à elle de graves et d'éminents personnages. C'est ce qui explique pourquoi dans le siècle dernier les Bénédictins, les auteurs de l'histoire de l'Eglise gallicane, les Bollandistes eux-mêmes, furent si favorables à l'école de Launoy et de Tillemont. Que ne peut sur les hommes l'empire de la mode et de l'opinion !

Quoi qu'il en soit, il y aurait une erreur grossière à croire que Launoy et ses disciples restèrent sans contradicteurs. Il ne manqua pas de savants tels que Halloix, Du Saussay, Pagi, D. Liron, Noël Alexandre, et autres de cette valeur qui ne voulurent rien relâcher de nos anciennes traditions. D. Mabillon, Honoré de Sainte-Marie, et le célèbre Pierre de Marca se distinguèrent surtout dans la mêlée. Pierre de Marca voulait qu'en pareille matière l'on s'en tînt scrupuleusement à l'adage : *La possession vaut titre*. Il ne comprenait pas que l'on fût plus exigeant vis-à-vis des chroniqueurs et des hagiographes du moyen-âge, qu'on ne l'était par rapport aux historiens profanes de l'antiquité. Pourquoi, par exemple, rejeter le récit d'un chroniqueur, parce qu'il met dans la bouche un long discours qui probablement n'a pas été prononcé tel quel ? Est-ce qu'une pareille circonstance ferait rejeter comme menteur le récit de Tite-Live ?

Il se demandait s'il n'y avait pas de l'injustice à rejeter *à priori* les témoignages de nos vieux chroniqueurs sous prétexte qu'ils ont été *négligents*, ou qu'ils ont pu céder au besoin de raconter du merveilleux. En bonne

justice, ne faut-il pas examiner l'accusé avant de le déclarer coupable ?

Il pensait avec Mabillon, que rejeter ainsi le témoignage des hagiographes, sous prétexte qu'ayant vécu dans des siècles de fer, ils ne méritaient pas de créance, c'était vouloir se priver de tous les trésors que l'antiquité nous a légués. Car enfin, n'est-ce pas par les mains de ces mêmes moines *ignorants et grossiers*, que nous sont parvenus les monuments de la belle littérature antique ? (1).

Enfin, il statuait comme principe fondamental de la discussion, qu'il fallait s'en rapporter aux *Livres liturgiques* des Églises particulières, lesquels avaient une autorité d'autant plus grande, qu'ils étaient reconnus par l'Église romaine, ou qu'ils concordaient avec ses traditions. Que si dans ces vieilles légendes du Bréviaire, on venait à surprendre l'immixtion de quelques détails apocryphes ou controuvés, la critique devait les éloigner avec discrétion, et rétablir ainsi la vérité historique. Mais de quel droit voudrait-on rejeter l'ensemble du récit, à cause de quelque détail défectueux (2).

De son côté, Mabillon s'efforçait de prouver aux modernes réformateurs, que leur fréquent usage de *l'argument négatif* ne pouvait presque jamais les conduire à la vérité, qu'il devait presque toujours les amener à des conclusions fort contestables. Et de fait, si l'autorité d'un auteur ancien est grande lorsqu'il parle, est-elle aussi

(1) Nous ne savons quelque chose de notre histoire nationale que par les moines. C'est la remarque de Mabillon (*Traités des études monastiques*, p. II, c. VIII), laquelle avait déjà été faite par le protestant Marsham. « Sans les moines, dit celui-ci, nous serions des enfants en histoire. » (*Monasticon anglicanum* : Propylæon). Montesquieu avoue franchement la même chose.

(2) Il faut lire la savante épître de Pierre de Marca à Henri de Valois : *de Tempore prædicatæ primum in Galliis fidei*. On la trouvera dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, t. V, *junii*, 30 juin.

considérable quand il se tait? Si l'on peut affirmer que tel ou tel fait est de nature à devoir être rapporté par l'histoire, peut-on avancer avec la même certitude que *tous, absolument tous* les monuments historiques du temps, sont arrivés jusqu'à nous ?

On le voit : rien de plus fragile qu'une argumentation basée uniquement sur l'argument négatif. C'est ce que disent les Bollandistes modernes, en cela parfaitement d'accord avec Mabillon.

«... Norunt docti *imbelle esse plerumque telum, quod ex* « *ejusmodi pharetra accipitur, nisi positiva aliqua demons-* « *tratione probetur*... Quanti igitur valet argumentum « mere negativum quo frequenter utitur Tillemontius, « *quando quidem, invento* UNICO *argumemto positivo, validis-* « *sime labefactatur* ?... Martyrologiorum *maxima est auc-* « *toritas in iis quæ eloquuntur*, quoniam, dum præcipua et « summa tantum sancti alicujus lineamenta exhibent, ista « accurate e genuinis fontibus hausisse existimantur... « verum *eorumdem silentium vix unquam alicui sancto præ-* « *judicare potest.* »

Mabillon aurait pu ajouter ce que disent les Bollandistes, que Launoy et son école ont mauvaise grâce de prétexter sans cesse le *silence des auteurs* et l'*absence des documents,* eux qui se plaignent à tout propos du vandalisme des barbares et des Normands. Pourquoi ne pas supposer que les monuments en question ont péri comme tant d'autres ? (1).

Tel est en résumé la protestation qui fut faite contre les novateurs du XVIIe siècle, par des savants du premier mérite.

(1) *Acta Sanctorum*, 17 octobr., *de S. Florentino, episcopo Trevirensi*, col. 28 et sqq. — Le P. Van Hecke, auteur de ce travail, a repris là toute la discussion sur l'origine des Eglises des Gaules et il l'a comme épuisée. C'est un vrai traité, dont la conclusion est l'aveu simple et naïf que les Bollandistes du siècle dernier ont eu tort de s'engager à la suite de Launoy.

Les savants ne furent pas les seuls à protester. Il y y eut aussi des évêques qui ne permirent pas aux modernes critiques de porter une main téméraire sur les légendes de leurs Églises. Pour n'en citer qu'un seul exemple, voici comment Amelot, archevêque de Tours, défendait l'apostolat de saint Gatien.

« Nous n'avons extrait que d'auteurs approuvés les « *Actes* et les *Passions* des saints, ou bien nous avons « suivi la tradition ancienne et certaine de l'Église de « Rome surtout et la nôtre ; *et cette autorité est d'un plus « grand poids pour nous que celle des écrivains les plus re- « nommés. Qui oserait, en effet, déroger à la foi de livres litur- « giques, sous le prétexte qu'ils ne portent aucun nom d'au- « teur ?...* »

Rome encourageait cette lutte contre l'école de Launoy. Le bienheureux cardinal Tommasi, Benoît XIV, Zaccaria et autres continuaient à suivre, du moins dans leur ensemble, les vieilles traditions historiques. Il fallut toute la vigueur des jansénistes du siècle dernier, secondée par l'esprit de vertige qui semblait s'être emparé de ce temps malheureux, pour opérer en France la destruction totale de nos vieilles traditions locales. Les nouveaux Bréviaires firent mentir nos aïeux, en donnant raison à Launoy.

III.

Mais le règne de l'erreur ne saurait être paisible. Malgré ses airs de science, et son défi jeté à ses contradicteurs humiliés, l'école de Launoy n'était pas bien sûre d'elle-même. Tantôt elle cherchait à se consolider, en produisant comme *arguments positifs*, des textes obscurs et contradictoires de Sulpice Sévère et de saint Grégoire de Tours. Tantôt elle se déclarait prête à rendre les

armes, si on lui opposait des témoignages dont la date pût remonter sans contestation possible aux Xe ou XIe siècle.

« J'ai bien écrit, disait Launoy, que je serais persuadé « (de l'épiscopat de saint Lazare à Marseille), s'il s'en « trouvait un seul témoignage dans un historien pro- « vençal ou autre, qui ait vécu au-dessus de six cents ans. « Je mets cette époque pour discerner les fausses tradi- « tions d'avec les véritables.

« Je serai toujours fort disposé à le croire, quand j'en « verrai un seul témoignage au-dessus de six cents ans, « je veux dire d'un homme qui ait vécu ou écrit au- « dessus de ce temps (1). »

L'heure de la justice a sonné. Les textes de Sulpice Sévère et de saint Grégoire de Tours ont été discutés et jugés; les témoins des Xe et XIe siècles ont été rencontrés et entendus.

Il n'entre pas dans mon plan de raconter l'histoire de cette grande cause. A qui de nos contemporains faut-il adjuger l'honneur de l'avoir introduite? Qui en a ménagé le succès? Qui a remporté la principale victoire? Encore une fois, il importe peu à mon sujet. Disons seulement que de nombreux combattants réclament à bon droit leur part de gloire : les annales littéraires rediront que la restauration de nos vieilles traditions locales s'opéra au XIXe siècle par MM. Faillon, Arbellot, Darras, Rohrbacher, Blanc, Ravenez, Chaussier, Latou, Charbonnel, Robitaille, Guillaume, Pergot, Dion, Lacurie, Corblet, Salmon, etc., etc., auxquels je suis heureux de joindre M. l'abbé Frugère, dont je parlerai bientôt. Personne sans doute ne me blâmera de faire ici une mention spéciale des doctes Bénédictins de Solesmes. Que ne doit-on pas aux travaux de D. Guéranger, D. Pitra, D. Piolin?

(1) Lettres de Launoy à M. François Marchetti, années 1657 et 1658.

Ce que je tiens à constater, c'est que, vérification faite, 1° le texte de Sulpice Sévère ne prouve absolument rien contre l'évangélisation des Gaules au premier siècle de notre ère ; et 2° que les textes de saint Grégoire de Tours sont contradictoires, en sorte que vouloir les accepter c'est condamner le saint Evêque à dire tout à la fois le oui et le non (1).

Pouvait-il en être autrement ? car enfin, je le demande à tout homme de sens, est-il possible de supposer que saint Pierre ait négligé l'évangélisation de la Gaule, province alors si importante et si voisine de l'Italie ? On ne me persuadera jamais que le prince des Apôtres se soit activement occupé d'envoyer des prédicateurs au fond de l'Inde et même dans la Chine, et qu'il n'ait point songé à convertir les Gaules. C'est l'argument du P. Van Hecke.

De plus, pour aller en Espagne, les prédicateurs de l'évangile envoyés de Rome ont apparemment dû passer par la Gaule. Or, il est certain qu'à la fin du premier siècle l'Espagne a eu ses martyrs, et partant ses apôtres ; comme l'atteste l'inscription suivante trouvée à Rio-Pisuerga :

NERONI CLAUDIO CÆSARI PONTIFICI MAXIMO OB PROVINCIAM LATRONIBUS ET HIS QUI NOVAM GENERI HUMANO SUPERSTITIONEM INCULCABANT, PURGATAM.

Le P. Van Hecke qui atteste la parfaite authenticité de cette inscription, se demande ensuite s'il est permis de penser que les Apôtres venus en Espagne, ne se soient pas arrêtés dans la Gaule, ou du moins n'y aient pas laissé

(1) Ces fameux textes ont déjà été discutés dans la *Revue*, t. IV, août 1861 : *Introduction de la Foi catholique dans les Gaules.* — Ils ont été aussi l'objet d'une lumineuse discussion de la part de M. l'abbé Freppel, dans son *Saint Irénée*, 3e leçon. — V. aussi les *Acta Sanctorum*, 17 octobre, *de S. Florentino.*

quelques-uns de leurs compagnons pour y prêcher la Foi. Poser la question n'est-ce pas la résoudre?

C'est pourquoi l'universalité des savants s'accorde aujourd'hui à reconnaître le fait général de l'évangélisation des Gaules au Ier siècle. Voici comment s'exprime là dessus M. Paulin Pâris, membre de l'Institut, qui s'était prononcé d'abord pour les conclusions de Launoy. Rien de plus candide que sa rétractation.

« J'ai exprimé très-rapidement, dans les notes des pre « miers volumes de l'*Histoire littéraire*, mon opinion sur « les premières prédications évangéliques en France et « les raisons qui m'avaient fait changer, sur ce point, de « conviction, depuis mon *Rapport de* 1858 *sur les Antiqui-* « *tés de la France*, lu dans la séance publique de notre « Académie des Inscriptions. L'ancienneté de ces prédi- « cations a bien mieux été prouvée par l'abbé Arbellot, « à l'occasion de saint Martial, et par l'abbé Darras, dans « son livre sur saint Denys, évêque de Paris. Pour moi, « j'ai soutenu que le passage de Sulpice-Sévère, allégué « pour prouver que le Christianisme n'avait été apporté « en Gaule que sous le règne de Marc-Aurèle, prouvait « seulement que les Proconsuls envoyés de Rome n'a- « vaient pas été aussi persécuteurs en Gaule qu'en Italie « et en Orient; mais que la vraie Religion avait pu y être « prêchée longtemps auparavant, sinon généralement ac- « ceptée. J'ajoutais qu'il était moralement impossible que « les Gaules, centre des écoles philosophiques et litté- « raires dans les premiers siècles de Rome; les Gaules « où tous les jeunes Romains qui voulaient se perfec- « tionner dans l'éloquence et les belles-lettres étaient en- « voyés, soit à Bordeaux, soit à Marseille, Lyon, Arles, « etc..., il était, dis-je, impossible d'admettre que la foi « nouvelle n'y eût pas été prêchée dès le temps des pre- « miers Papes: et que l'Allemagne, l'Espagne, l'Angle-

« terre en eussent reçu le bienfait avant elles. Le reten-
« tissement de la nouvelle foi avait été trop grand pour
« n'avoir pas d'abord frappé les oreilles de nos ancêtres ;
« et, quand le fameux passage de Grégoire de Tours ne
« se réfuterait pas en lui-même et par ce que le saint dit
« ailleurs, il n'en serait pas moins démontré aux yeux
« de tout critique non prévenu, que le Christianisme a
« été apporté chez nous, non à la fin du second siècle,
« ou au troisième siècle, mais dès le temps du premier
« Clément (1)... »

Inutile de faire remarquer la haute autorité de l'écrivain que l'on vient d'entendre.

De plus, que le lecteur me permette cette observation, n'y a-t-il pas de la part de Launoy et de son école, une sorte d'outre cuidance à venir, les textes de Grégoire de Tours à la main, dire à son siècle : *Voyez, regardez : j'ai trouvé des preuves que tous nos devanciers ont été victimes d'illusions mensongères !* Car enfin les œuvres de Sulpice-Sévère et de Grégoire de Tours étaient connues en France ; elles y étaient populaires. Il était donc naturel, il était juste de supposer que longtemps avant Launoy il s'était rencontré des hommes qui avaient été frappés de l'objection soulevée par ces textes. Pourquoi donc, en dépit de toutes les vieilles traditions, s'étaient-elles maintenues ? C'est apparemment parce que, tout bien pesé, l'on n'avait pas trouvé l'objection assez forte. Voilà ce que la justice et le bon sens dictaient à une critique vraiment sage.

Enfin, comment se fait-il que, parmi les modernes partisans de saint Grégoire de Tours, les plus décidés abandonnent le saint évêque sur quelque point ? Tillemont, le P. Longueval, Dom Vaissette, les auteurs de l'Art de véri-

(1) Lettre en date du 22 décembre 1868 à M. l'abbé Frugère, curé de Chaspuzac (diocèse du Puy), à propos d'un ouvrage dont je parlerai bientôt.

fier les dates n'ont pas hésité à le rejeter pour attribuer à tel ou tel de ces premiers Apôtres des Gaules une époque différente de celle qu'il assigne.

Cet argument frappe le P. Van Hecke, et avec raison : en sorte que le savant Bollandiste croit ne devoir respecter que la seule date assignée par saint Grégoire à la mission de saint Saturnin de Toulouse. Encore même le P. Van Hecke procède-t-il par voie dubitative et conditionnelle, *forsan* (1)!

Ainsi s'écroule l'argumentation que Launoy et son école se vantaient d'opposer aux défenseurs de nos origines apostoliques.

Quant au défi de produire des auteurs du Xe et XIe siècle, chacun sait avec quel rare bonheur il a été relevé par M. l'abbé Faillon, dont le beau travail sur l'apostolat de saint Lazare est une gigantesque collection des plus antiques monuments traditionnels.

Donc, conclurons-nous avec Mgr Pie, évêque de Poitiers : « Le fait de la prédication dans les Gaules au « premier siècle ne me paraît pas contestable. Toutes les « études faites dans ces derniers temps pour développer « et corroborer cette vérité historique au moyen des tra- « ditions des églises particulières finiront par constituer « un ensemble de pièces probantes que personne ne « pourra récuser. » (*Lettre à M. l'abbé Charbonnel*).

Nos Prélats partagent tous la même conviction : ils l'ont prouvé lorsqu'en revenant au rit romain, ils sont en même temps retournés aux traditions renversées par le XVIIIe siècle. C'est ainsi que le retour de la sainte li-

(1) La question des *Actes de saint Saturnin* a été étudiée dans la *Revue* (t. II, juillet 1860; t. VII, janvier 1863). Il en résulte que, par suite des travaux de M. Latou, saint Saturnin semble devoir être assigné lui aussi au Ier siècle. — De son côté, M. Jéhan (de Saint-Clavien) est arrivé à la même conclusion par rapport à saint Gatien de Tours. Voir l'intéressant opuscule de M. Jéhan : *le Christianisme dans les Gaules*. (Paris, 1869.)

turgie romaine dans notre France, où elle avait régné dès l'origine, nous a restitué l'une de nos gloires les plus douces, l'évangélisation de nos contrées au temps même et sous la paternelle influence de saint Pierre.

IV.

La question de l'évangélisation des Gaules au premier siècle une fois résolue dans un sens favorable, tout n'est pourtant pas fini. Reste encore à établir les titres des églises particulières.

Or, ces travaux de restauration en détail ne sont pas seulement utiles, ils sont de tout point indispensables. Car, prenons-y garde, il se rencontre des hommes qui vous sembleront admettre d'assez bonne grâce le fait général de l'évangélisation, sauf à retirer leur concession par le refus de reconnaître l'apostolicité de chaque église prise en particulier A quoi donc me sert-il que ces Messieurs aient abandonné la thèse anti-traditionnelle de Launoy dans sa généralité, s'ils se refusent à admettre l'origine apostolique des diverses églises qui, leurs titres en main, persistent à demander qu'on la leur reconnaisse ? La chose va de soi.

Il y a donc profit pour la science à étudier les origines de nos églises particulières ; et partant, c'est lui rendre un service considérable, que de mettre en lumière les pièces et les monuments qui peuvent contribuer à cette histoire.

Mais il y a quelque chose de plus à faire. Si « relier « par un travail patient et consciencieux le présent et le « passé de nos eglises a toujours été une œuvre sacer- « dotale (1), » n'est-ce pas surtout aux prêtres et aux

(1) Lettre de S. E. le cardinal Donnet à M. l'abbé Charbonnel.

hommes du sanctuaire qu'incombe aujourd'hui cette grande œuvre de restauration ?

« La sactisfaction, dit Mgr Darboy, doit venir d'où est « partie l'injure. Une étroite solidarité pèse sur tous les « êtres d'un même ordre, qui participent à la honte « comme à la gloire, aux obligations comme aux droits « l'un de l'autre. Et parce que des moines apostats et « des prêtres de Jésus-Christ ont les premiers constristé « l'Église, calomnié ses Papes, faussé son histoire et en- « travé sa législation, il faut peut-être que les prêtres et « les moines viennent refaire de leurs mains, à la sueur « de leur front, parmi l'humilité et la prière, ce que leurs « prédécesseurs ont défait dans la rébellion de leur in- « telligence, et au mépris des lois de la charité chré- « tienne et de l'unité catholique (1). »

Hélas ! il n'est que trop vrai : ce sont des mains sacerdotales qui ont arraché à nos églises de France le précieux trésor de nos traditions. Mais, grâces en soient rendues à Dieu ! c'est aussi par des mains sacerdotales que ce trésor leur est restitué non-seulement intact, mais encore enrichi de titres qui, créés par la patiente et intelligente activité de leurs auteurs, le met pour jamais à l'abri d'une nouvelle spoliation. L'histoire dira un jour les incroyables travaux entrepris par les Faillon, les Arbellot, et vingt autres ouvriers de ce caractère, pour préserver désormais le culte de saint Lazare, de saint Martial, et de nos premiers Apôtres. Honneur à leurs pénibles et savantes recherches !

Grâce aux veilles de ces hommes dévoués, les questions s'éclaircissent. Des objections qui, même avant l'apparition de Launoy, semblaient à nos ancêtres difficiles à résoudre, s'évanouissent par suite d'études plus approfondies et de nouvelles découvertes. Les traditions

(1) *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, Introduction, p. LXXX.

locales comparées les unes avec les autres se montrent parfaitement liées entr'elles, et partant elles se prêtent un appui mutuel. Les difficultés de chronologie et de topographie s'aplanissent. Enfin on arrive à toucher et à faire toucher aux autres le faible, que dis-je ? c'est trop peu, l'ineptie de la plupart des procédés employés trop souvent par nos *dénicheurs de saints*. Déjà le P. Sollier, Bollandiste du siècle dernier, ayant eu occasion de constater la légèreté et les grossières méprises des disciples de Launoy, s'écriait indigné : *Sic pro vario hodiernorum arbitrio mutationi subjacent officia ecclesiastica!* — Que de bévues du même genre constatée par nos modernes restaurateurs ! Demandez-le à M. l'abbé Faillon.

Or, je le répète. Cet ingrat labeur demande à être continué. Car, chose remarquable ! les efforts de la critique janséniste à l'encontre de nos traditions, ont eu le triste et déplorable résultat d'obscurcir à tout jamais l'éclat de la vérité. Leurs arguments sophistiques ont été renversés ; n'importe : il reste toujours de leur objection un souvenir qui fatigue. En dépit de l'évidente force des preuves qui établissent la thèse, l'esprit retient toujours quelque penchant au scepticisme. Tel est le danger d'une *critique outrée*. Lorsqu'elle ne détruit pas la vérité, elle la *diminue*. Il en est des faits comme de la réputation du prochain. Rarement une réputation, déchirée par la calomnie, sera réhabilitée au point de n'avoir point à gémir de quelque flétrissure plus ou moins indélébile.

Courage donc, intrépides travailleurs ! Démontrez toujours, démontrez sans cesse. A force de patience, vos démonstrations obtiendront leur plein effet.

V.

C'est une nouvelle œuvre de ce genre que je viens annoncer à mes lecteurs.

L'*Église du Velay* avait aussi ces titres de noblesse qu'elle ne croyait inférieurs à ceux d'aucune des plus illustres églises de la France et de l'Europe. Elle se disait, avec une sainte fierté, redevable de sa foi à saint Georges, compagnon de saint Front (de Périgueux), que l'apôtre saint Pierre lui-même avait envoyés l'un et l'autre évangéliser les Gaules. Pendant tout le moyen-âge l'église du Velay n'avait pas cessé un instant de croire à son origine apostolique. Ne pouvait-elle pas se croire fondée dans sa pieuse croyance, quand elle se voyait comblée par les souverains Pontifes de grâces, de priviléges et d'exemptions qui ont fait de l'église du Puy l'une des plus illustres églises du monde?

Elle résista donc courageusement aux tentatives téméraires de l'école anti-traditionnelle de Launoy, et pendant la plus grande partie du XVIIIe siècle, il lui fut permis de savourer en paix les douces joies de sa glorieuse filiation. Mais, hélas! pour elle, comme pour toutes ses sœurs, la révolution liturgique fut implacable. Le Bréviaire qui lui fut violemment imposé en 1783 par Mgr Galard de Terraube, lui arracha ses traditions antiques (1). L'église du Puy fut dès lors condamnée à s'entendre dire que sa fondation datait seulement du troisième siècle de l'ère chrétienne.

La restauration de la liturgie romaine a valu à l'église du Puy les précieux avantages qu'elle ne manque jamais de porter partout où elle s'est opérée. Entre autres biens, elle lui a restitué le dépôt de ses glorieuses traditions. Déjà un modeste et habile archéologue, M. Gabriel de

(1) Oui, le nouveau Bréviaire du Puy fut *violemment* imposé à son clergé par Mgr de Galard. En vain le chapitre de son insigne cathédrale lui opposa-t-il les plus énergiques protestations : le prélat recourut *au bras séculier* pour réduire ses chanoines à l'obéissance!! — Cette histoire, dans le même temps, s'est reproduite à Lyon et ailleurs.

Chaulnes, avait en 1861 démontré le droit de la vieille église du Puy à rentrer en possession de son passé. Aujourd'hui un prêtre du même diocèse, M. l'abbé Frugère, curé de Chaspuzac, vient reprendre la même tâche, et soutenir la thèse de l'*Apostolicité de l'église du Velay*. C'est ce travail que je me propose de faire connaître au lecteur (1).

M. l'abbé Frugère a cru avec raison devoir établir le fait général de l'Évangélistation des Gaules au Ier siècle. Il l'a établi solidement, et nous avons vu plus haut en quels termes M. Paulin Pâris se rendait à ses conclusions. Toutefois, un mot du savant membre de l'Institut pourrait faire de la peine au lecteur : c'est quand M. Paulin Pâris assigne l'époque de notre Évangélistation *au temps du premier Clément*. Mais, si on veut y regarder de près, la divergence est bien peu de chose. Il n'y a pas loin en effet de saint Pierre à saint Clément, pape : et puis, personne n'a prétendu que *toutes* nos églises aient été évangélisées à la fois, et sous le pontificat du prince des Apôtres.

Maintenant l'auteur peut poursuivre sa marche.

VI.

Il paraîtrait bien étrange que la sollicitude de saint Pierre ne se fût pas étendue aux peuples du Velay, tandis qu'elle s'exerçait si activement à l'égard des autres contrées de la Gaule. S'il est un fait certain, c'est l'importance de l'ancien Velay, à l'époque qui nous occupe.

(1) Voici le titre de l'ouvrage en question : *Apostolicité de l'Eglise du Velay. Dissertation sur la date de l'évangélisation du Velay, précédée d'une introduction sur les origines du christianisme dans les Gaules, etc.*, par M. l'abbé Frugère. (Le Puy, 1869, 1 vol. in-8° de 245 pp.) — Le travail de M. Gabriel de Chaulnes a pour titre : *Dissertation sur l'épiscopat de saint Georges, premier évêque du Velay.*

De larges routes romaines le traversaient en tous sens, et Strabon, atteste que, même avant l'ère gallo-romaine, les Vélaunes servaient d'intermédiaires pour le commerce entre les grecs établis de l'autre côté des Cévennes et les peuples du centre des Gaules. Assurément un tel pays méritait bien d'attirer l'attention du chef de l'Église, qui devait y voir une bonne position à prendre.

C'est en effet ce qui eut lieu. Saint Pierre envoya dans cette direction saint Front et saint Georges : les anciens livres liturgiques de Périgueux et du Puy en font foi.

« Anich, porte le vieux martyrologe de l'église du Puy, « natale Patris nostri Georgii, Vellavensis Episcopi, qui « inter alios septuaginta duos discipulos, a Domino elec- « tos, *a beato Petro ad prædicandum in Gallias est dire- « ctus.* »

Les plus anciens bréviaires et missels du Puy sont en parfait accord avec le martyrologe. Dans un bréviaire manuscrit, faisant partie des archives de l'évêché du Puy, et que M. Gabriel de Chaulnes regarde comme copié aux XIIIe ou XIVe siècles, sur un bréviaire manuscrit du XIe siècle, saint Georges est formellement appelé *disciple de saint Pierre*, et le bréviaire de 1661, soigneusement revu par l'évêque Maupas du Tour, ami de saint Vincent de Paul, et l'un des plus savants prélats de son temps, lui donne le même titre, *Sancti Georgii*, *Discipuli Domini* (1).

Or, c'est ici le lieu de le redire, quel monument imposant de la tradition d'un peuple, que sa liturgie ! — Un peuple, un clergé ne consent pas à chanter pendant des siècles des hymnes et des cantiques consacrés à des faits chimériques. Cette observation est vraie partout.

(1) Le Bréviaire et le Missel de 1661 renvoient au *Commun des apôtres* pour la partie de l'office qui n'est point spécialement affectée à saint Georges. J'ajoute que le même titre et la même particularité se rencontrent dans les Missels du Puy de 1511 et de 1543.

Elle l'est davantage dans notre cas particulier. Car, il faut le dire à la gloire de l'église du Puy, peu d'églises peuvent montrer dans leurs dyptiques une aussi imposante série d'illustres, savants et saints évêques. Qu'il suffise de nommer Adhémar de Monteil, Pierre d'Ailly, Durand, Armand de Béthune, Maupas du Tour, Lefranc de Pompignan. Imagine-t-on que d'aussi illustres évêques aient consenti à laisser perpétuer dans leur église une tradition ne reposant que sur des fables ?

C'en est déjà assez, pour conclure, comme le faisait Pierre de Marca, dans la question générale de l'apostolicité de nos églises de France :

« Quare cum apud viros eruditissimos antiqua Ecclesiarum Gallicanarum dypticha, in quibus Pontifices, fidei prædicatæ antesignani descripti sunt, cum missionis Apostolicæ vetustissima epocha, ex eo solo capite nutarint in temporis assignatione, quod cum Severo et Gregorio pugnare viderentur : religiosissimi Episcopi, collegæ nostri, *poterunt intrepide in suis Ecclesiis decessorum suorum traditam asserere vetustatem ;* securi de illa quæ nostris objici solet veterum auctorum ignoratione aut contemptu, tum etiam de aliquo veritatis historicæ dispendio : *quæ alioqui laboraret, si actis antiquis fides sua detraheretur*..... Quare non evertendas, sed retinendas putavi, quæ veritate nituntur traditiones nostras ; præcipue cum in Ecclesia Romana, ac toto in orbe Christiano jam olim receptæ fuerint (1). »

Le P. Van Hecke nous dira à son tour qu'avant de rejeter les traditions des églises particulières, il faut y être contraint par la preuve manifeste de leur fausseté, que viennent attester des documents certains : « Satis est ut variarum Ecclesiarum traditiones temere non

(1) Epistola *de Primis Galliæ apostolis.* Apud Bolland. 30 junii *de S. Martiali.*

« rejiciamus ; *quod tunc solum, meo judicio, fieri debet,* « *quando monumenta historica indubitata contrarium di-* « *cunt* (1). »

Mais, il y a plus : n'est-ce pas un fait d'une extraordinaire gravité que l'accord des diverses liturgies ? L'église de Périgueux ne sépare jamais saint Georges de son premier évêque saint Front. Les liturgies provençales d'Aix, de Marseille, etc., parlent des rapports de saint Georges et de saint Front avec saint Lazare et sainte Marthe. Les anciennes liturgies de Lyon, d'Orléans et d'Auch enregistrent la mission apostolique de saint Georges. Enfin, le martyrologe Romain concorde avec les traditions du Velay : *Petragoricis*, y est-il dit sous le 25e jour d'octobre, *Petragoricis in Gallia, natale sancti Frontonis qui, a beato Petro apostolo episcopus ordinatus, cum Georgio presbytero, magnam illius gentis multitudinem ad Christum convertit.*

L'argument est décisif. Vous ne pouvez ébranler la tradition de l'église du Puy, sans ébranler en même temps celle de beaucoup d'autres églises et, ce qui est capital, celle de l'église romaine. Or, quel homme sérieux ne voit dans cet enchaînement des traditions locales, une preuve de vérité ? Launoy n'y avait point songé ; mais on y a songé depuis ; et c'est de l'excès du mal qu'est né le retour à une critique plus saine (2).

(1) *De S. Florentino*, 17 octobr.

(2) Lorsque nos *dénicheurs de saints* opéraient leur œuvre de destruction, s'apercevaient-ils des immenses ruines qui s'amoncelaient sous leur main téméraire ? C'est ainsi qu'en niant l'*apostolat* de saint Martial, ils détruisaient la tradition non-seulement de l'Eglise de Limoges et de la plupart des Eglises de France, mais encore celle de l'Eglise de Colle en Italie et même de quelques Eglises d'Orient. — Nier la mission apostolique de saint Denys de Paris, c'était nier les plus chères traditions de l'Eglise de Tolède. — Et puis, si vous niez l'*aréopagitisme* du premier évêque de Paris, où donc trouver une autre Eglise qui s'attribue la gloire d'avoir reçu les dernières instructions du plus illustre des disciples de saint Paul ? Que de conséquences fâcheuses à déduire de tous ces faits et où rencontrer une critique assez robuste pour les supporter ?

Enfin, s'il est véritable, comme nous avons entendu Launoy en faire l'aveu, que nos traditions doivent être maintenues toutes les fois qu'elles présenteront des titres antérieurs au XIIe siècle, la tradition du Velay peut, dès lors, se glorifier d'une antiquité qui défie la critique la plus outrée.

Rien de saisissant comme la série de témoignages que M. l'abbé Frugères déroule aux yeux de son lecteur. Reprenant les preuves de la croyance populaire, depuis le XVIIe siècle, époque de la révision du bréviaire ordonnée par Maupas du Tour (1661), il remonte jusqu'au IXe siècle, et nous montre la tradition vellave sans cesse continuée et sans nulle lacune. Voici cette nomenclature de documents et d'auteurs qui appuient la croyance à l'*Apostolat* de saint Georges.

Dix-septième siècle. — Le P. Jean Gautier, dans sa *Chronologie de l'Église catholique.* — *Théodose de Bergame*, dans son *Histoire admirable de Notre-Dame du Puy.* — Le P. Odo de Gissey, dans ses *Discours historiques sur la très-ancienne dévotion à Notre-Dame du Puy.* — Le *Sanctoral* de Just de Serre. — André du Saussay, dans son *Martyrologe Gallican.* — Jacques Branche, dans sa *Vie des Saints et Saintes d'Auvergne et du Velay.* — Le P. Giry, dans ses *Vies des Saints.* — Le P. Théodore Brochart de Sarron, dans *l'Histoire de l'Église Angélique de Notre-Dame du Puy.*

Seizième siècle. — Le P. Ribadéneira, dans les *Vies des saints.*

Quinzième siècle. — S. Antonin, archevêque de Florence, dans son *Historiarum opus.*

Quatorzième siècle. — Bernard Guidonis, dans son *Miroir sanctoral* — Foggini, dans son ouvrage *de Romano Divi Petri itinere et episcopatu.*

Treizième siècle. — Vincent de Beauvais, dans son *Miroir historial.*

Douzième siècle. — Pierre le Vénérable. (Biblioth. vet. Patrum t. XXII, p. 1074.)

Onzième siècle. — Un manuscrit (n° 3550) de la Bibliothèque impériale, dans lequel on lit : « Apud urbem « Petragoricam, visitandum est corpus beati Frontonis, « episcopi, confessoris, qui Romæ a beato Petro apostolo « vice pontificali ordinatus, cum quodam presbytero « nomine Georgio, ad prædicandam urbem eamdem mitt- « titur. »

Dixième siècle. — Flodoard, dans son livre en vers *de Christi triumphis apud Italiam*, fait une mention expresse de *Front et de Georges*, ordonnés par saint Pierre et envoyés par lui dans les Gaules.

Neuvième siècle. — Raban Maur, dans la *Vie de sainte Madeleine et de sainte Marthe*, — Notker le Bégue, — saint Adon et Usuart dans leurs *martyrologes* attestent aussi la mission apostolique de saint Georges.

Ne pourrait-on pas remonter au delà du IXe siècle. M. Frugère pense qu'on le peut. Mais en voilà certes plus qu'il n'en faut, pour affirmer que les vieilles traditions de l'église du Puy ne redoutent l'examen de qui que ce soit, parce qu'elles sont assises sur des bases inébranlables.

Et, qu'on le sache bien ! lorsque Maupas du Tour publia la nouvelle édition du Bréviaire de son Église, en 1661, il ne se contenta pas d'une révision accomplie légèrement et comme par manière d'acquit. Préoccupé des exigences de l'école anti-traditionnelle, il voulut ne pas lui laisser de prétextes pour l'attaque. Aussi, éloigna-t-il les légendes empruntées à Origène, Métaphraste, Sigebert, Surius et autres auteurs que la nouvelle école poursuivait de ses dédains. Le Prélat fut donc sévère, c'est lui qui nous l'atteste. Et pourtant, il maintint la légende de saint Georges. Comment l'eût-il sacrifiée ; trop de témoins n'accourraient-ils pas pour la défendre ?

VI

Cependant la tradition du Velay soulève quelques objections, que M. l'abbé Frugère s'empresse d'enregistrer, et qu'il résout de manière à satisfaire son lecteur.

I. Pourquoi, dit-on, saint Georges, l'inséparable compagnon de saint Front est-il appelé *simple prêtre* dans le martyrologe Romain, tandis que d'autres documents le font évêque? N'y a-t-il pas là une contradiction ?

Non, assurément. Le martyrologe Romain et les autres documents ne peuvent-ils point se rapporter à diverses époques de la vie de saint Georges? Dès lors, où est la contradiction?

Que si dans les différents récits relatifs à saint Georges, l'on rencontre de temps en temps quelques variantes *de détail* ; est-ce une raison d'abandonner et de rejeter de pareils témoignages?..... Il pourra bien nous être permis de les abandonner, touchant certains détails dont la divergence semble accuser peu d'authenticité ; mais pourquoi ne pas les admettre par rapport à la *substance* du fait, qui partout se trouve être la même?

Rappelons-nous les sages préceptes de Pierre de Marca, dans sa célèbre épître à Henri de Valois.

II. Une autre objection semble naître du fait d'une inscription monumentale trouvée sur les ruines de *Ruessium*, qui fut la première ville épiscopale du Velay, et qui, par sa date de l'an 250 de Jésus-Christ, semble prouver que le christianisme n'existait point encore dans le pays, au milieu du troisième siècle. C'est une inscription funéraire, en l'honneur d'Etruscilla, femme de l'empereur Dèce. La voici telle qu'on la doit lire :

Etruscillæ Augustæ conjugi Augusti nostri civitas
Vellavorum libera.

Il est facile de répondre que si le christianisme fut prêché dans le Velay du temps de saint Pierre, le paganisme n'y fut point pour cela détruit aussitôt. Personne n'a jamais pensé à le dire. Nous savons au contraire que, même dans les contrées où le christianisme fut favorablement accueillie, le paganisme n'y continua que trop longtemps à se maintenir. Faut-il donc s'étonner que deux siècles après la prédication de saint Georges, lorsque le christianisme ne s'était pas encore assis sur le trône des Césars, les payens aient étalé au grand jour la folie de leurs superstitions? « Aujourd'hui, dit fort à propos « M. l'abbé Frugère, aujourd'hui, depuis plus de trois « siècles, l'Évangile est annoncé aux Chinois, sans que « chez eux, le culte du vrai Dieu ait remplacé le culte « des idoles. Quand, plus tard, la religion catholique « règnera sur cette terre bouddhique, quel historien « pourra avec vérité proclamer que la foi chrétienne « n'avait pas été prêchée dans l'Empire du Milieu « avant le jour où elle y recevra droit de cité? »

III. Enfin, il est difficile d'expliquer le petit nombre d'Évêques qui se seraient succédés sur le siége du Puy, durant les six premiers siècles. Car, entre saint Georges, envoyé au premier siècle, et saint Aurèle qui fut élu Evêque du Puy en 595, les dyptiques diocésains n'enregistrent, en tout, que quatorze évêques. Mais il y a de l'invraisemblance d'admettre qu'un aussi petit nombre d'Évêques ait pu suffire à administrer successivement ce siége épiscopal pendant une période de cinq cent quarante-neuf ans. Il est donc rationnel d'admettre que saint Georges n'est venu à *Ruessium* que vers la fin du troizième siècle.

L'objection est spécieuse. Voici comment on y répond. « L'histoire, dit M. l'abbé Frugère, l'histoire nous ap- « prend que, d'abord les empereurs payens, puis les

« rois imbus d'arianisme faisaient périr les pontifes, les « exilaient, les obligeaient à se tenir cachés et veillaient « à ce qu'ils ne fussent pas remplacés. Qui peut nous « affirmer qu'après la mort de saint Georges, *Ruessium* « n'aura pas vu la superstition payenne triompher encore « quelque temps? Est-il invraisemblable que pendant « les trois premiers siècles, les persécutions des tyrans « aient, de temps à autre, déterminé dans l'Eglise du « Velay des vacances de siége plus ou moins longues, « plus ou moins multipliées? Cela a dû être, si l'on en « juge par ce qui s'est produit à Tours, à Bordeaux, à Péri- « gueux, à Rodez, à Limoges, ainsi que M. Arbellot le « démontre si bien.

« Nous pourrions ajouter que, dans beaucoup d'Églises « particulières, quelques Evêques des temps primitifs « sont restés oubliés par suite de la disparition des « dyptiques en ivoire, sur lesquels ce fut d'abord l'usage « d'inscrire les noms des premiers pasteurs. Pourquoi « les choses ne se seraient-elles pas ainsi passées dans « l'Église du Puy, aujourd'hui presqu'entièrement dé- « pouillée de ses documents et des objets de prix dont « les rois et les souverains pontifes s'étaient plu à l'en- « richir dans leurs pèlerinages au sanctuaire de la vierge « du mont Anis? »

Tel est, en résumé, le travail de M. l'abbé Frugère. Il s'est proposé de démontrer l'apostolicité de l'Eglise du Velay; et j'aime à croire que ses lecteurs penseront avec moi qu'il a parfaitement réussi dans son dessein.

Est-ce à dire que M. l'abbé Frugère ne trouve point de contradicteurs? Je n'ose le lui promettre. Qui ne sait qu'il existe et qu'il existera toujours une race de critiques attardés et à courte vue, qui ne savent ni rien oublier, ni rien apprendre?

Mais M. l'abbé Frugère n'écrit point pour ce monde-là.

Déjà les Bollandistes lui ont envoyé leur plein assentiment (1). Le suffrage de l'épiscopat français lui est acquis; il peut s'en tenir assuré (2). Qu'il se console donc à la pensée *que désormais les adversaires de l'apostolicité du Velay devront compter avec nos anciennes traditions !* (3).

H. MONTROUZIER. S. J.

(1) *Acta Sanctorum*, t. XI. Octobris. *De S. Frontone*, 24 oct.

(2) Je suis heureux de rappeler à mes lecteurs que, depuis que ces lignes ont été écrites, M. l'abbé Frugère a reçu du Saint-Père le plus précieux encouragement. Voir cette pièce importante dans le numéro de la *Revue* du mois de novembre 1869.

(3) *Apostolicité du Velay*, p. 160. — Pourquoi ne serait-il point permis à celui qui écrit ces lignes d'émettre le vœu de voir restituer à saint Georges son antique office? Quiconque a le sens de la véritable facture liturgique regrettera toujours que le nouveau Propre du Puy, offert à l'approbation de la S. Congrégation des Rites, en 1858, n'ait point repris l'ancien office de 1661, qui rappelle si bien la manière ample et suave des offices de saint Martin, de saint Laurent, de sainte Agnès, etc. Ne valait-il pas mieux être avec le saint pendant l'office tout entier, au moyen des *Actes* qui en forment les antiennes et les répons, que de réciter un ensemble de textes scripturaires plus ou moins bien accommodés à la gloire du saint évêque? Le lecteur voudra me laisser lui mettre sous les yeux le septième répons, qui exprime d'une manière saisissante la prédication de saint Georges, et rattache la dévotion traditionnelle du Velay pour Notre-Dame à la parole même de son premier apôtre.

Cole supplex, Vallavia, genitricem Dei Mariam, quam colendam pastor tuus Georgius docuit voce crebra, atque sermonum adhortationibus.

Felix eris, plebs Velauna, si pastoris tanti jussibus optimis sincera mente morem geras, atque sermonum adhortationibus.

Ce n'est là qu'un trait. L'office présente vingt beautés de cette nature.

Il m'est doux d'espérer que le Propre actuel recevra un jour des remaniements qui le feront gagner en onction et en grandeur, tout en lui apportant l'avantage de corroborer les glorieuses traditions de la vieille Eglise du Mont-Anis.

ALLOCUTION DU S. PÈRE

A L'OUVERTURE DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

Allocutio habita in Vaticana basilica sacro œcumenico Concilio inchoando a sanctissimo domino nostro Pio divina providentia PP. IX. Die 8 decembris 1869, ad episcopos catholici orbis in idem Concilium congregatos.

VENERABILES FRATRES,

Quod votis omnibus ac precibus ab Deo petebamus, ut Œcumenicum Concilium a Nobis indictum concelebrare possemus, id insigni ac singulari Dei ipsius beneficio, datum Nobis esse summopere lætamur. Itaque exultat cor Nostrum in Domino et incredibili consolatione perfunditur, quod auspicis Virginis Mariæ Conceptioni sacro, Vos qui in partem sollicitudinis Nostræ vocati estis, iterum majori quam alias frequentia, in hac catholicæ Religionis arce præsentes intuemur, aspectuque Vestro perfruimur jucundissimo.

Vos autem nunc, Venerabiles Fratres, in nomine Christi congregati (1) adestis, ut Nobiscum testimonium perhibeatis Verbo Dei et testimonium Jesu Christi (2), viamque Dei in veritate omnes homines Nobiscum doceatis (3), et de oppositionibus falsi nominis scientiæ (4), Nobiscum Spiritu Sancto duce judicetis (5).

Si enim unquam alias, hoc maxime tempore, quo vere luxit et defluxit terra infecta ab habitatoribus suis (6), divinæ gloriæ zelus, et

(1) Matth., 18, 20.
(2) Apoc., 1, 2.
(3) Matth., 22, 16.
(4) I Tim., 6, 20
(5) Act. Ap., 15, 19.
(6) Isaia, 24, 4, 5.

Dominici gregis salus a nobis postulat, ut circumdemus Sion et complectamur eam, narremus in turribus ejus, et ponamus corda Nostra in virtute ejus (1).

Videtis enim, Venerabiles Fratres, quanto impetu antiquus humani generis hostis Domum Dei, quam decet sanctitudo, agressus sit et usque aggrediatur. Eo auctore, funesta illa impiorum conjuratio late grassatur, quæ conjunctione fortis, opibus potens, munita institutis, et velamen habens malitiæ libertatem (2), acerrimum adversus Sanctam Christi Ecclesiam bellum, omni scelere imbutum urgere non desinit. Hujus belli genus, vim, arma, progressus, consilia non ignoratis. Versatur Vobis continenter ante oculos sanarum doctrinarum, quibus humanæ res in suis quæque ordinibus innituntur, perturbatio et confusio, luctuosa juris cujusque perversio, multiplices mentiendi audacter et corrumpendi artes quibus justitiæ honestatis et auctoritatis salutaria vincula solvuntur, pessimæ quæque cupiditates inflammantur, Christiana Fides ab animis funditus convellitur, ita ut certum hoc tempore Ecclesiæ Dei metuendum esset exitium, si ullis hominum machinationibus et conatibus exscindi posset. At nihil Ecclesia potentius, inquiebat Sanctus Joannes Chrysostomus, Ecclesia est ipso cœlo fortior. Cœlum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt. Quæ verba? Tu es Petrus et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (3).

Quanquam vero Civitas Domini virtutum, Civitas Dei nostri inexpugnabili fundamento nitatur, tamen agnoscentes ac intimo corde dolentes, tantam malorum congeriem animarumque ruinam, ad quam avertendam vel vitam ponere parati essemus, Nos qui æterni Pastoris Vicaria in terris procuratione fungentes zelo domus Dei præ cæteris incendamur necesse est, eam viam et rationem ineundam Nobis esse duximus, quæ ad tot Ecclesiæ detrimenta sarcienda utilior et opportunior videretur. Ac illud Isaiæ sæpe animo revolventes « ini consilium, coge consilium » et reputantes hujusmodi remedium in gravissi-

(1) Ps. XLVII, 11, 12.
(2) I Petr., 2, 16.
(3) Homil. *Ante exil.*, n° 1.

mis rei christianæ temporibus a prædecessoribus Nostris salutariter esse usurpatum, post diuturnas preces, post collata cum Venerabilibus Fratribus Nostris Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalibus consilia, post expetita etiam plurium Sacrorum Antistitum suffragia, Vos, Venerabiles Fratres, qui estis sal terræ, Custodes Dominici Gregis et Pastores, apud hanc Petri Cathedram censuimus evocandos; atque hodie divina benignitate favente, quæ tantæ rei impedimenta sustulit, sanctæ Congregationis initia solemni majorum ritu celebramus. Tot autem sunt, tamque uberes caritatis sensus, quibus hoc tempore afficimur, Venerabiles Fratres, ut eos in sinu continere non valeamus. Videmur enim in Vestro conspectu universam catholicæ gentis familiam, carissimos Nobis Filios præsentes intueri; cogitamus tot amoris pignora, tot ferventis animi opera, quibus Vestro impulsu, ductu et exemplo suam pietatem et observantiam Nobis et huic Apostolicæ Sedi mirifice probarunt, ac porro probant; atque hac cogitatione Nobis temperare non possumus, quin in vestro amplissimo cœtu, Nostram erga eos omnes gratissimam voluntatem, solemni et publica significatione profitentes, Deum enixe adprecemur, ut probatio eorum fidei multo pretiosor auro, inveniatur in laudem et gloriam et honorem, in revelatione Jesu Christi (1). Miseram deinde etiam tot hominum conditionem cogitamus, qui a via veritatis et justitiæ, ideoque veræ felicitatis decepti aberrant, eorumque saluti opem afferre desiderio desideramus, memores Divini Redemptoris et Magistri Nostri Jesu, qui venit quærere et salvum facere quod perierat. Intendimus præterea oculos in hoc Principis Apostolorum Trophœum apud quod consistimus, in hanc almam Urbem, quæ Dei munere tradita non fuit in direptionem gentium, in romanum hunc Populum Nobis dilectissimum, cujus constanti amore, fide, obsequio circumdamur, atque ad Dei benignitatem extollendam vocamur, qui divini sui præsidii spem in Nobis hoc tempore, magis magisque fulcire et confirmare voluerit. At præcipue Vos cogitatione complectimur, Venerabiles Fratres, in quorum sollicitudine zelo et concordia, magnum momentum ad Dei gloriam operandam positum nunc esse intelligimus; agnoscimus flagrans

1) I Petr., 1, 7.

studium, quod ad Vestrum munus implendum attulistis, ac præsertim, præclaram et arctissimam illam Vestrum omnium cum Nobis, et hac Apostolica Sede conjunctionem, qua, ut semper alias in maximis Nostris acerbitatibus, ita potissimum hoc tempore nihil Nobis jucundius, nihil Ecclesiæ utilius esse potest ; ac vehementer gaudemus in Domino Vos ita esse animo comparatos, ut ad certam solidamque spem uberrimorum fructuum et maxima optabilium, ex synodali hac vestra coitione concipiendam impellamur. Ut nullum fortasse aliud infestius et callidius bellum in Christi Regnum exarsit, sic nullum fuit tempus in quo magis Sacerdotum Domini cum Supremo Gregis ejus Pastore unio, a qua in Ecclesiam mira vis manat, postularetur ; quæ quidem unio, singulari divinæ providentiæ munere et spectata virtute Vestra ita jugiter reipsa constitit, ut spectaculum facta sit, et futuram magis confidamus in dies, mundo et angelis et hominibus.

Agite igitur, Venerabiles Fratres, confortamini in Domino : ac in nomine ipsius Trinitatis Augustæ, sanctificati in veritate (1), induti arma lucis, docete Nobiscum viam, veritatem et vitam ad quam tot agitata ærumnis gens humana jam non adspirare non potest ; date Nobiscum operam, ut pax regnis, lex barbaris, monasteriis quies, Ecclesiis ordo, clericis disciplina, Deo populus acceptabilis restitui possit (2). Stat Deus in loco sancto suo, Nostris interest consiliis et actibus, suos Ipse ministros et adjutores in tam eximio misericordiæ suæ opere Nos adlegit, atque huic ministerio ita Nos inservire oportet, ut illi unice hoc tempore mentes, corda, vires consecremus.

Sed nostræ infirmitatis conscii, Nostris diffisi viribus, ad Te levamus cum fiducia oculos, precesque convertimus, o Divine Spiritus, Tu fons veræ lucis et sapientiæ divinæ, Tuæ gratiæ lumen præfer mentibus Nostris, ut ea quæ recta, quæ salutaria, quæ optima sunt videamus ; corda rege, fove, dirige, ut hujus Concilii actiones rite incohentur, prospere promoveantur, salubriter perficiantur.

Tu vero, Mater pulchræ dilectionis, agnitionis et sanctæ spei, Ecclesiæ Regina et propugnatrix, Tu Nos, consultationes, labores Nostros

(1) Joann., 17, 19.
(2) S. Bern., *de Cons.*, l. IV, c. IV.

in Tuam maternam fidem tutelamque recipias, ac Tuis age apud Deum precibus, ut in uno semper spiritu maneamus et corde.

Vos quoque Nostris adeste votis, Angeli et Archangeli, Tuque Apostolorum Princeps, Beatissime Petre, tuque Coapostole ejus, Paule, doctor gentium et prædicator veritatis in universo mundo, Vosque omnes Sancti cœlites, et præcipue quorum cineres hic veneramur, potenti Vos deprecatione efficite, ut omnes, ministerium nostrum fideliter implentes, suscipiamus misericordiam Dei in medio Templi Ejus, Cui honor et gloria in sæcula sæsulorum.

CONSTITUTION *CUM ROMANIS PONTIFICIBUS*

DE ELECTIONE PONTIFICIS

Sanctissimi domini nostri PII divina providentia Papæ IX constitutio de electione romani pontificis si contingat sedem apostolicam vacare, durante concilio œcumenico,

PIUS EPISCOPUS,
servus servorum Dei
AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Cum Romanis Pontificibus in B. Petro apostolorum principe pascendi regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a Domino Nostro Jesu Christo plena potestas tradita fuerit; pax et unitas ipsius Ecclesiæ in grave discrimen facile adducerentur si, apostolica sede vacante, in electione novi Pontificis quidquam fieri contingeret, quod eam incertam, ac dubiam reddere posset.

Ad tam funestum periculum avertendum plures a Romanis Pontifi-

cibus decessoribus Nostris, ac præsertim a fel. record. Alexandro III in generali Concilio Lateranensi III (1), a B. Gregorio X in generali Concilio Lugdunensi II (2), a Clemente V (3), a Gregorio XV (4), ab Urbano VIII (5) et a Clemente XII (6) editæ sunt Constitutiones, quibus dum multa alia prescribuntur, ut negotium tanti momenti rite recteque expediatur, generatim et absque ulla exceptione declaratur ac decernitur electionem summi Pontificis ad S. R. E. Cardinalium Collegium unice et exclusive spectare.

Hæc Nos animo recolentes, cum œcumenicum et generale Concilium Vaticanum per Apostolicas litteras quæ incipiunt *Æterni Patris* III kal. Julias anno 1868, a Nobis indictum, in eo jam sit ut solenniter initietur, Apostolici Nostri muneris esse ducimus, quamcumque occasionem discordiarum et dissensionum circa electionem summi Pontificis prævenire ac præcidere, si Divinæ voluntati placuerit nos, eodem Concilio perdurante, ex hac mortali vita migrare.

Quapropter exemplo permoti fel. record. Julii II, decessoris Nostri, de quo, compertum ex historia est (7) tempore generalis Concilii Lateranensis V lethali morbo correptum Cardinales coram se convocasse, ac de legitimo successoris sui electione sollicitum, illis adstantibus, edixisse hanc non a prædicto Concilio, sed ab eorum tantum collegio esse perficiendam, prout reapse, memorati Julii sequuta morte, factum fuisse constat, atque exemplo insuper excitati aliorum decessorum Nostrorum, item fel. rec. Pauli III et Pii IV quorum primus Apostolicis Litteris datis III kal. Decembris an. 1544, alter vero similibus litteris datis X kal. octobris 1561, casum mortis suæ prævidentes cum Tridentina Synodus celebraretur, decreverunt, ejusmodi casu occurrente, electionem novi Pontificis nonnisi a S. R. E. cardinalibus esse faciendam, exclusa prorsus quacumque memoratæ synodi participatione : atque insuper de his habita cum nonnulis Venerabilibus Fra-

(1) Cap. *Licet de Electione*.
(2) Cap. *Ubi de Electione* in 6.
(3) Clement. 2 *de Electione*.
(4) Constit. *Decet Romanum Pontificem*.
(5) Constit. *Ad Romani Pontificis*, V kal. februarii 1625.
(6) Constit. *Apost. latus*, IV nonas octobris 1732.
(1) Raynald, *Annal. eccles.*, ad annum 1513, nº 7.

tribus nostris ejusdem S. R. E. cardinalibus matura deliberatione et diligenti examine, ex certa scientia Nostra, motu proprio ac de apostolicæ potestatis plenitudine declaramus, decernimus atque statuimus quod, si placuerit Deo mortali nostræ peregrinationi, prædicto generali Concilio Vaticano perdurante, finem imponere, electio novi summi Pontificis, in quibuscumque statu et terminis Concilium ipsum subsistat, nonnisi per S. R. E. Cardinales fieri debeat, minime vero per ipsum Concilium, atque etiam omnino exclusis ab eadem electione peragenda quibuscumque aliis personis cujusvis, licet ipsius Concilii auctoritate forte deputandis, præter Cardinales prædictos.

Quinimo, ut in ejusmodi electione memorati cardinales, omni prorsus impedimento submoto, et quavis perturbationum et dissidiorum occasione sublata, liberius et expeditius procedere queant, de eadem scientia et Apostolicæ potestatis plenitudine, illud præterea decernimus atque statuimus ut si, prædicto Vaticano Concilio perdurante, Nos decedere contigerit, idem concilium in quibuscumque statu et terminis existat, illico et immediate suspensum ac dilatum intelligatur, quemadmodum per Nostras has litteras illud nunc pro tunc suspendere atque in tempus infra notandum differre intendimus, adeo ut, nulla prorsus interjecta mora, cessare statim debeat a quibuscumque conventibus, congregationibus et sessionibus, et a quibusvis decretis seu canonibus conficiendis, nec ob qualemcumque causam, etiamsi gravissima et speciali mentione digna videatur, ulterius progredi, donec novus Pontifex, a sacro cardinalium collegio canonice electus, suprema sua auctoritate Concilii ipsius reassumptionem et prosequutionem duxerit intimandam.

Opportunum autem censentes, ut quæ occasione prædicti Concilii Vaticani hactenus ordinavimus, tum quoad summi Pontificis electionem, tum quoad ejusdem Concilii suspensionem, certam stabilemque normam in simili rerum eventu perpetuo servandam suppeditent, pari scientia et potestate decernimus atque statuimus, ut futuris quibuscumque temporibus, quandocumque contigerit Romanum Pontificem decedere, perdurante celebratione alicujus Concilii œcumenici, sive Romæ illud habeatur, sive in alio quovis orbis loco, electio novi Pontificis ab

uno S. R. E. Cardinalium Collegio semper et exclusive, juxta modum superius definitum fieri debeat, atque ipsum Concilium, pariter juxta regulam superius sancitam, statim ab accepto certo nuntio demortui Pontificis suspensum ipso jure intelligatur, et tamdiu dilatum, donec novus Pontifex canonice electus illud reassumi et continuari jusserit.

Præsentes autem litteras semper validas, firmas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, ac nullo unquam tempore ex quocumque capite, aut qualibet causa de subreptionis, vel obreptionis seu nullitatis vitio, vel intentionis Nostræ, vel alio quopiam, quantumvis substantiali inexcogitato et inexcogitabili ac specificam et individuam mentionem aut expressionem requirente, defectu, aut ex quocumque alio capite a jure statuto, vel quocumque pretextu, ratione, aut causa quantumvis tali, quæ ad effectum validitatis præmissorum necessario exprimenda foret, notari, impugnari, redargui, invalidari, retractari, in jus vel controversiam revocari posse; neque easdem præsentes sub quibusvis similium vel dissimilium dispositionum revocationibus, limitationibus, modificationibus, derogationibus sub quibuscumque verborum tenoribus et formis, ac cum quibusvis clausulis et decretis, etiamsi in eis de hisce præsentibus, earumque toto tenore ac data specialis mentio fieret, pro tempore factis et concessis ac faciendis et concedendis comprehendi; sed semper et omnino ab illis excipi debere atque ex nunc quidquid contra præmissa, apostolica sede vacante, quavis auctoritate etiam memorati Concilii Vaticani, vel alterius cujuscumque futuris temporibus Concilii œcumenici, licet de unanimi consensu hodiernorum, seu pro tempore existentium S. R. E. Cardinalium scienter vel ignoranter fuerit attentatum, irritum et inane ac nullius roboris decernimus.

Non obstantibus, quatenus opus sit, felicis recordationis Alexandri Papæ III decessoris Nostri in Concilio Lateranensi edita, quæ incipit « Licet de vitanda » et quibuscumque aliis etiam in universalibus conciliis latis, specialibus vel generalibus constitutionibus apostolicis, quamvis in corpore juris clausis, et sub quibuscumque tenoribus et formis, ac quibusvis etiam derogatoriarum derogatoriis, aliisque efficacioribus, et insolitis clausulis, irritantibusque et aliis decretis in genere

vel in specie, etiam motu pari ac consistorialiter statutis, quibus omnibus et singulis quatenus pariter opus sit eorumque omnium tenoribus perinde ac si præsentibus de verbo ad verbum exprimantur, pro insertis et expressis habentes, in ea tantum parte, quæ præsentibus adversatur, illis alias in suo robore permansuris, ad præmissorum omnium et singulorum validissimum effectum hac via dumtaxat latissime et plenissime ac sufficienter, nec non specialiter et expresse harum quoque serie derogamus, cæterisque contrariis quibuscumque.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostræ declarationis, ordinationis, statuti, decreti, derogationis et voluntatis infringere, vel illis ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ apud S. Petrum anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo sexagesimo nono. Pridie nonas decembris. Pontificatus nostri anno vicesimo quarto.

M. Card. Mattei Pro-Datarius.
N. Card. Paracciani Clarelli.
Visa de curia.
Dominicus Bruti.
Loco ✝ plumbi. I Cugnoni.

LETTRE APOSTOLIQUE DU S. PÈRE

ÉTABLISSANT L'ORDRE GÉNÉRAL A OBSERVER DANS LA TENUE DU CONCILE.

PIUS PAPA IX.

Ad futuram rei memoriam.

Multiplices inter quibus divexamur angustias, ad divinæ clementiæ, quæ *consolatur Nos in omni tribulatione Nostra* (1), gratias persol-

(1) II Corinth., I. 4.

vendas maxime excitamur, qua propitiante illud celeriter Nobis continget ut sacrosanctum generale et œcumenicum Concilium Vaticanum, jam a Nobis, ea adspirante, indictum, feliciter auspicemur. Gaudium autem in Domino jure præcipimus, quod salutares Concilii ejusdem conventus solemni die Immaculatæ Dei Matris Mariæ semper Virginis Conceptioni sacro, atque adeo sub potentibus maternisque auspiciis ejus aggressuri sumus, eosque in Vaticana Nostra Basilica inituri ante Beatissimi Petri cineres, qui *in accepta fortitudine Petræ perseverans suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit, et in quo omnium Pastorum sollicitudo, cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat* (1). Jamvero memores hoc œcumenicum Concilium a Nobis convocatum fuisse, ut extirpandis erroribus, quos præsertim hujus sæculi conflavit impietas, removendis malis, quibus Ecclesia affligitur, emendandis moribus et utriusque Cleri disciplinæ instaurandæ, conjuncta Nobiscum sacrorum Ecclesiæ Antistitum adhibeatur opera, ac probe noscentes quo studio intentaque sollicitudine curæ debeamus, ut ea omnia, quæ ad rectam rationem tam salutaris negotii gerendi, tractandi ac perficiendi pertinent, ex sancta majorum disciplina institutisque statuantur, idcirco Apostolica Nostra auctoritate ea quæ sequuntur decernimus, atque ab omnibus in hoc Vaticano Concilio servanda esse præcipimus.

I. *De modo vivendi in Concilio.*

Reputantes animo quod *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (2), quodque nihil cælestis Patris benignitati pronius est, quam ut det *spiritum bonum petentibus se* (3), jam Nos, dum Apostolicis Nostris Litteris (4) die undecimo Aprilis hoc anno datis, Ecclesiæ thesauros sacrosancti hujus Concilii occasione Christifidelibus reseravimus, non solum eosdem Christifideles vehementer hortati sumus, ut emundantes *conscientiam*

(1) S. Leo P. Serm. 2, *in Anniver. Assumptionis suæ.*
(2) Jac., I. 17.
(3) Luc, XI. 13.
(4) Litt. Nost., 11 aprilis 1869.

ab operibus mortuis a serviendum Deo viventi (1) orationibus, obsecrationibus, jejuniis, aliisque pietatis actibus insistere velint, sed etiam Divini Spiritus lumen et opem in sacrosancto Missæ sacrificio celebrando, quotidie in universo Orbe Catholico implorari mandavimus, ad prosperum a Domino huic Concilio exitum, et salutares ex eo Ecclesiæ sanctæ fructus impetrandos.

Quas quidem adhortationes et præscriptiones modo renovantes et confirmantes, id præterea jubemus, ut in hujus almæ Urbis Nostræ Ecclesiis, sacrosancta Synodo perdurante, singulis diebus Dominicis, hora quæ pro fideli populo magis congrua videatur, Litaniæ aliæque orationes ad hunc finem constitutæ recitentur.

At longe his majus aliquid et excellentius ab Episcopis, aliisque qui in Sacerdotali Ordine censentur hoc Concilium concelebrantibus, præstandum est, quos, uti ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei oportet in omnibus seipsos præbere *exemplum bonorum operum in doctrina, in integritate, in gravitate, verbum sanum, irreprehensibile, ut is qui ex adverso est, vereatur nihil habens malum dicere de nobis* (2). Quare veterum Conciliorum ac Tridentini nominatim vestigiis inhærentes, hortamur illos omnes in Domino, ut orationi, sacræ lectioni, cœlestium rerum meditationibus pro sua cujuscumque pietate studiose intendant; ut pure casteque sancto Missæ sacrificio, quam fieri possit, frequenter operentur; animum mentemque ab humanarum rerum curis immunem servent; modestiam in moribus, in victu temperantiam, et in omni actione religionem retineant. Absint animorum dissidia, absit prava æmulatio et contentio, sed omnibus imperet, quæ inter cæteras virtutes eminet, charitas, ut illa dominante et incolumi, de hoc sacro Episcoporum Ecclesiæ conventu dici possit: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum* (3). Evigilent demum Patres in domesticorum suorum cura, et christianæ ab eis sanctæque vitæ disciplina exigenda, memores quam gravibus verbis Paulus Apostolus præcipiat Episcopis, ut sint suæ domui bene præpositi (4).

(1) Hebr., IX, 14.
(2) Tit. II, 7.
(3) Ps. CXXXII, 1.
(4) I Thimoth., III, 4.

II. *De jure et modo proponendi.*

Licet jus et munus proponendi negotia quæ in sancta œcumenica Synodo tractari debebunt de iisque Patrum sententias rogandi nonnisi ad Nos et ad hanc Apostolicam Sedem pertineat, nihilominus non modo optamus, sed etiam hortamur, ut si qui inter Concilii Patres aliquid proponendum habuerint quod ad publicam utilitatem conferre posse existiment, id libere exequi velint. Cum vero probe perspiciamus hanc ipsam rem, nisi congruo tempore et modo perficiatur, non parum necessario Conciliarium actionum ordini officere posse, idcirco statuimus ejusmodi propositiones ita fieri debere, ut earum quælibet : 1° scripto mandetur, ac peculiari Congregationi nonnullorum, tum VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalium, tum Synodi Patrum a Nobis deputandæ privatim exhibeatur ; 2° publicum rei christianæ bonum vere respiciat, non singularem dumtaxat unius vel alterius diœcesis utilitatem ; 3° rationes contineat ob quas utilis et opportuna censetur ; 4° nihil præ se ferat, quod a constanti Ecclesiæ sensu, ejusque inviolabilibus traditionibus alienum sit.

Peculiaris prædicta Congregatio propositiones sibi exhibitas diligenter expendet, suumque circa earum admissionem vel exclusionem consilium Nostro judicio submittet, ut Nos deinde matura consideratione de iis statuamus, utrum ad Synodalem deliberationem deferri debeant.

III. *De secreto servando in Concilio.*

Prudentiæ hic ratio Nos admonet uti secreti fidem, quæ in superioribus Conciliis non semel, adjunctorum gravitate exigente, indicenda fuit, in universa hujus Concilii actione servandam jubeamus. Si enim unquam alias, hoc maxime tempore hæc cautio necessaria visa est, quo in omnem occasionem excubat invidiæ conflandæ contra Catholicam Ecclesiam ejusque doctrinam, pluribus nocendi opibus pollens impietas. Quapropter præcipimus omnibus et singulis Patribus, Officialibus Concilii, Theologis Sacrorum Canonum peritis, cæterisque qui operam suam Patribus vel Officialibus prædictis quovis modo in rebus hujus Concilii præbent, ut decreta et alia quæcumque, quæ iis exa-

minanda proponentur, nec non discussiones et singulorum sententias non evulgent, nec alicui extra gremium Concilii pandant ; præcipimus pariter ut Officiales Concilii, qui episcopali dignitate præditi non sunt, aliique omnes qui ratione cujusvis demandati a Nobis ministerii Conciliaribus disceptationibus inservire debent, juramentum emittere teneantur de munere fideliter obeundo, et de secreti fide servanda circa ea omnia quæ supra præscripta sunt, nec non super iis rebus, quæ specialiter ipsis committentur.

IV. *De ordine sedendi, et de non inferendo alicui præjudicio.*

Cum ad tranquillitatem concordiamque animorum tuendam non parum momenti habeat, si in quibuslibet conciliaribus actibus, unusquisque suæ dignitatis ordinem fideliter ac modeste custodiat ; hinc ad offensionum occasiones, quoad ejus fieri possit, præcidendas, infrascriptum ordinem inter diversas dignitates servari præscribimus.

Primum locum obtinebunt VV. FF. NN. S. R. E. Cardinales Episcopi, Presbyteri, Diaconi ; secundum Patriarchæ ; tertium, ex speciali Nostra indulgentia, Primates, juxta ordinem suæ promotionis ad primatialem gradum. Id autem pro hac vice tantum indulgemus, atque ita ut ex ac Nostra concessione nullum jus vel ipsis Primatibus datum, vel aliis imminutum censeri debeat. Quartum locum tenebunt Archiepiscopi, juxta suæ ad Archiepiscopatum promotionis ordinem ; quintum episcopi pariter juxta ordinem promotionis suæ; sextum Abbates Nullius diœcesis ; septimum Abbates generales, aliique Generales Moderatores Ordinum Religiosorum in quibus solemnia vota nuncupantur, etiamsi Vicarii Generalis titulo appellentur, dum tamen re ipsa cum omnibus supremi moderatoris juribus et privilegiis, universo suo Ordini legitime præsint.

Cæterum ex superiorum Conciliorum disciplina institutoque decernimus, quod, si forte contigerit, aliquos debito in loco non sedere, et sententias etiam sub verbo *placet* proferre, Congregationibus interesse, et alios quoscumque actus facere, Concilio durante, nulli propterea præjudicium generetur, nullique novum jus acquiratur (1).

1) Conc. Trid., sess. 2, décret *de Modo vivendi*, § *Insuper*.

V. *De Judicibus excusationum et querelarum*

Quo graviorum rerum pertractatio, quæ in hac sacrosanta Synodo agi gerive debent, minus quam fieri possit impediatur aut retardetur ob cognitionem causarum quæ singulos respiciunt ; statuimus ut ipsa Synodus per schedulas secretas quinque ex Concilii Patribus eligat. in *Judices excusationum*, quorum erit procurationes et excusationes Prælatorum absentium, necnon eorum postulata qui, Concilio nondum dimisso, justam discedendi causam se habere putaverint, excipere, atque ad normam conciliaris disciplinæ et SS. Canonum expendere : quod cum fecerint, non quidquam de hisce rebus decernent, sed de omnibus ad Congregationem generalem ordine referent. Præterea statuimus, ut eadem Synodus pariter per schedulas secretas, alios quinque ex Patribus eligat *in Judices querelarum et controversiarum*.

Hi porro controversias omnes circa ordinem sedendi, vel jus præcedendi, aliasque, si quæ forte inter congregatos oriantur, judicio summario atque *æconomice*, ut aiunt, ita componere studebunt, ut nulli præjudicium inferatur : et quatenus componere nequeant, eas Congregationis generalis auctoritati subjicient.

VI. *De Officialibus Concilii.*

Quod vero, et illud magni refert, ut necessarii ac idonei ministri et officiales, juxta conciliarem consuetudinem et disciplinam, omnibus in hac Synodo actibus rite et legitime perficiendis designentur, Nos hujusmodi ministeriorum rationem habentes, infrascriptos viros ad ea deligimus et nominamus, scilicet :

1° Generales Concilii custodes, dilectos filios Joannem Columna et Dominicum Orsini, romanos principes Pontificio nostro solio Adsistentes.

2° Concilii Secretarium, Venerabilem Fratrem Josephum Episcopum S. Hippolyti, eique adjicimus cum officio et titulo Subsecretarii, dilectum filium Ludovicum Jacobini e Nostris et hujus Apostolicæ Sedis Protonotariis, nec non adjutores, dilectos filios Canonicos Camillum Santori et Angelum Jacobini.

3° Concilii Notarios, dilectos filios Lucam Pacifici, Aloisium Colombo, Joannem Simeoni, Aloisium Pericoli et Dominicum Bartolini, Nostros et hujus Apostolicæ Sedis Protonotarios, eisque adjungimus dilectos filios Salvatorem Pallottini et Franciscum Santi Advocatos, qui Notariis eisdem adjutricem operam navent.

4° Scrutatores Suffragiorum, dilectos filios Aloisium Serafini et Franciscum Nardi, causarum Palatii Nostri Apostolici Auditores ; Aloisium Pellegrini et Leonardum Dialti, Nostræ Cameræ Apostolicæ Clericos ; Carolum Cristofori et Alexandrum Montani, Signaturæ Justitiæ votantes ; Fridericum de Falloux du Coudray, Nostræ Cancellariæ Apostolicæ Regentem, et Laurentium Nina, Abreviatorem ex majori Parco. Hi autem octo scrutatores in quatuor distincta paria distributi, ita ad excipienda suffragia procedant, ut bina paria unum Conciliaris Aulæ latus, totidemque alterum obeant ; præterea singula paria singulos ex Notariis secum habere debebunt, dum in munere fungendo versantur.

5° Promotores Concilii, dilectos filios Joannem Baptistam de Dominicis-Tosti, et Philippum Ralli, S. Consistorii Advocatos.

6° Magistros Cæremoniarum Concilii, dilectos filios Aloisium Ferrari, Antistitem Nostrum domesticum Præfectum, et Pium Martinucci, Camillum Balestra, Remigium Ricci, Josephum Rinaldi-Bucci, Antonium Cataldi, Alexandrum Tortoli, Augustinum Accoramboni, Aloisium Sinistri, Franciscum Riggi, Antonium Gattoni, Balthasarem Baccinetti, Cæsarem Togni, Rochum Massi, Nostros et hujus Apostolicæ Sedis Cæremoniarios.

7° Assignatores locorum, dilectos filios Henricum Folchi Præfectum, ac Aloisium Naselli, Edmundum Stonor, Paulum Bastide, Aloisium Pallotti, intimos Nostros Cubicularios, et dilectos filios Scipionem Perilli, Gustavum Gallot, Franciscum Regnani, Nicolaum Vorsak, et Philippum Silvestri, Cubicularios Nostros honorarios.

VII. *De Congregationibus generalibus Patrum.*

Ad ea modo curam convertentes, quæ Congregationum generalium ordinem respiciunt, statuimus, ut iisdem Patrum Congregationibus

quæ publicis sessionibus præmittuntur, quinque ex VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalibus Nostro Nomine et Auctoritate præsint, et ad hoc munus eligimus et nominamus, Venerabilem Fratrem Nostrum Carolum S. R. E. Cardinalem Episcopum Sabinensem De Reisach nuncupatum, dilectos filios Nostros S. R. E. Presbyteros Cardinales Antoninum titulo SS. Quatuor Coronatorum De Luca nuncupatum, Josephum Andream titulo S. Hieronymi Illyricorum Bizzarri nuncupatum, Aloisium titulo S. Laurentii in Panisperna Bilio nuncupatum, et dilectum filium Nostrum Hannibalem S. R. E. Cardinalem Diaconum S. Mariæ in Aquiro Capalti nuncupatum.

Hi autem Præsides, præter alia quæ ad aptam horum conventum moderationem spectant, curabunt ut in rebus pertractandis initium fiat a disceptatione eorum quæ ad fidem pertinent; deinde integrum ipsis erit consultationes in fidei vel disciplinæ capita conferre, prout opportunum judicaverint.

Cum vero Nos jam inde a tempore quo Apostolicas Litteras ad hoc Concilium indicendum dedimus, Viros Theologos et ecclesiastici juris consultos, ex variis Catholici orbis regionibus in hanc almam Urbem Nostram evocandos curaverimus, ut una cum aliis hujus Urbis et earumdem disciplinarum peritis viris, rebus apparandis darent operam, quæ ad hujus generalis Synodi scopum pertinent, atque ita expeditior via in rerum tractatione Patribus patere posset; hinc volumus et mandamus, ut *schemata* decretorum et canonum ab iisdem viris expressa et redacta, quæ Nos, nulla Nostra approbatione munita, integra integre Patrum cognitioni reservavimus, iisdem Patribus in Congregationem generalem collectis ad examen et judicium subjiciantur. Itaque, curantibus memoratis Præsidibus, aliquot ante dies quam Congregatio generalis habeatur, decretorum et canonum schemata, de quibus in Congregatione indicta agendum erit, typis impressa singulis Patribus distribuentur, quo interim illa diligenti consideratione in omnem partem expendant, et quid sibi sententiæ esse debeat accurate pervideant. Si quis Patrum de schemate proposito sermonem in Congregatione ipsa habere voluerit, ad debitum inter oratores ordinem pro cujusque dignitatis gradu servandum, opus erit, ut saltem pridie diei Congrega-

tionis ipsius Præsidibus, suum disserendi propositum significandum. Auditis autem istorum Patrum sermonibus, si alii etiam post eos in conventu ipso disserere voluerint, hoc iisdem fas erit, obtenta prius a Præsidibus dicendi venia, et eo ordine, quem dicentium dignitas postulaverit.

Jamvero si in ea quæ habetur Congregatione exhibitum schema vel nullas, vel nonnisi leves difficultates in ipso congressu facile expediendas obtulerit, tunc nihil moræ erit quominus, disceptationibus compositis, decreti vel canonis conciliaris de quo agitur formula, rogatis Patrum suffragiis, statuatur. Sin autem circa schema prædictum hujusmodi oriantur difficultates, ut, sententiis in contraria conversis, via non suppetat qua in ipso conventu componi possint, tum ea ratio ineunda erit, quam huic infra statuimus, ut stabili et opportuno modo huic rei provideatur. Volumus itaque, ut ipso Concilii exordio quatuor speciales ac distinctæ Patrum Congregationes seu *Deputationes* instituantur, quarum prima de rebus ad fidem pertinentibus, altera de rebus disciplinæ ecclesiasticæ, tertia de rebus Ordinum Regularium, quarta demum de rebus ritus Orientalis, Concilio perdurante, cognoscere et tractare debebit. Quævis ex prædictis Congregationibus seu Deputationibus numero Patrum quatuor et viginti constabit, qui a Concilii Patribus per schedulas secretas eligentur. Unicuique ex iisdem Congregationibus seu Deputationibus præerit unus ex VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalibus a Nobis designandus, qui ex Conciliaribus Theologis vel Juris Canonici peritis, unum aut plures in commodum suæ Congregationis seu Deputationis adsciscet, atque ex iis unum constituet, qui Secretarii munere eidem Congregationi seu Deputationi operam navet. Igitur si illud contigerit quod supra innuimus, ut nimirum in generali Congregatione quæstio de proposito schemate exorta dirimi non potuerit, tum Cardinales ejusdem generalis Congregationis Præsides curabunt ut schema, de quo agitur, una cum objectis difficultatibus examini subjiciatur illius ex specialibus Deputationibus, ad quam, juxta assignata cuique rerum tractandarum genera pertinere intelligitur. Quæ in hac peculiari Deputatione deliberata fuerint, eorum relatio typis edita Patribus distribuenda erit, juxta

methodum a Nobis superius præscriptam, ut deinde in proxima Congregatione generali, si nihil amplius obstiterit, rogatis Patrum suffragiis, decreti vel canonis Conciliaris formula condatur. Suffragia autem a Patribus ore tenus edentur, ita tamen, ut ipsis integrum sit etiam de scripto illa pronuntiare.

VIII. *De Sessionibus publicis.*

Publicarum nunc Sessionum celebratio exigit, ut rebus et actionibus in ea rite dirigendis, congrua ratione consulamus. Itaque in unaquaque publica Sessione, considentibus suo loco et ordine Patribus, servatisque adamussim cæremoniis, quæ in rituali instructione iisdem Patribus de mandato Nostro tradenda continentur, de suggestu decretorum et canonum formulæ in superioribus Congregationibus generalibus conditæ, voce sublata et clara jussu Nostro recitabuntur, eo ordine, ut primum canones de dogmatibus fidei, deinde decreta de disciplina pronuncientur, et ea adhibita solemni tituli præfatione, qua Prædecessores Nostri in ejusmodi Conciliari actione uti consueverunt, nempe : *Pius Episcopus, Servus Servorum Dei, sacro approbante Concilio, ad perpetuam rei memoriam.* Tunc vero rogabuntur Patres, an placeant canones et decreta perlecta; ac statim procedent scrutatores suffragiorum, juxta methodum superius constitutam, ad suffragia singillatim et ordine excipienda, eaque accurate describent. Hac autem in re declaramus suffragia pronunciari debere in hæc verba, *placet* aut *non placet* : ac simul edicimus, minime fas esse a Sessione absentibus quavis de causa suffragium suum scripto consignatum ad Concilium mittere. Jamvero, suffragiis collectis, Concilii Secretarius una cum supradictis scrutatoribus penes Pontificalem Nostram Cathedram, iis accurate dirimendis ac numerandis operam dabunt, ac de ipsis ad Nos referent. Nos deinde supremam Nostram sententiam edicemus, eamque enunciari et promulgari mandabimus, hac adhibita solemni formula : *Decreta modo lecta placuerunt omnibus Patribus, nemine dissentiente ;* vel (si qui forte dissenserit) *tot numero exceptis ; Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus atque sancimus, ut lecta sunt.* Hisce autem omnibus expletis, erit Pro-

motorum Concilii rogare Protonotarios præsentes, ut de omnibus et singulis in Sessione peractis, unum vel plura instrumentum vel instrumenta conficiantur. Denique die proximæ Sessionis de mandato Nostro indicta, Sessionis conventus dimittetur.

IX. *De non discedendo a Concilio.*

Universis porro Concilii Patribus aliisque qui eidem interesse debent, præcipimus sub pœnis per SS. Canones indictis, ut ne quis eorum, antequam Sacrosanctum hoc generale et œcumenicum Concilium Vaticanum rite absolutum et a Nobis dimissum sit, discedat, nisi discessionis causa juxta normam superius definitam, cognita et probata fuerit, ac impetrata a Nobis abeundi facultas.

X. *Indultum Apostolicum de non residentia pro iis qui Concilio intersunt.*

Cum in omnes qui Conciliaribus actibus interesse tenentur, ea in re universali Ecclesiæ deserviant; Prædecessorum Nostrorum etiam exemplum secuti (1), Apostolica benignitate indulgemus ut, tum Præsules aliique suffragii jus in hoc Concilio habentes, tum cæteri omnes eidem Concilio operam quovis titulo impendentes, suorum beneficiorum fructus, reditus, proventus ac distributiones quotidianas percipere possint, iis tantum distributionibus exceptis quæ *inter præsentes* fieri dicuntur; idque concedimus, Synodo perdurante, et donec quisque eidem adsit aut inserviat.

Hæc volumus atque mandamus, decernentes has Nostras Litteras et in eis contenta quæcumque, in proximo sacrosancto generali et œcumenico Concilio Vaticano, ab omnibus et singulis ad quos spectant, respective et inviolabiliter observari debere. Non obstantibus, quamvis speciali atque individua mentione ac derogatione dignis, in contrarium facientibus quibuscumque.

Datum Romæ apud S. Petrum, sub Annulo Piscatoris, die XXVII Novembris anno MDCCCLXIX Pontificatus Nostri anno Vigesimo quarto. N. Card. Paracciani-Clarelli.

1) Paulus III, Brev. 1 januarii 1546; Pius IV, Brev. 25 nov. 1561.

COMMISSIONS DU CONCILE.

COMMISSION *DES POSTULATA*.

1. Le cardinal *Patrizzi*, vicaire de Sa Sainteté.
2. Le cardinal *di Pietro*, évêque d'Albano.
3. Le cardinal *de Angelis*, archevêque de Fermo, camerlingue de la sainte Eglise romaine.
4. Le cardinal *Corsi*, archevêque de Pise.
5. Le cardinal *Riario-Sforza*, archevêque de Naples.
6. Le cardinal *Rauscher*, archevêque de Vienne.
7. Le cardinal *de Bonnechose*, archevêque de Rouen.
8. Le cardinal *Cullen*, archevêque de Dublin.
9. Le cardinal *Barili*, ancien Nonce du Pape à Madrid.
10. Le cardinal *Moreno*, archevêque de Valladolid.
11. Le cardinal *Monaco La Valetta*.
12. Le cardinal *Antonelli*, ministre secrétaire d'Etat.
13. Le patriarche d'Antioche des grecs-melchites, Mgr Gregorio *Jussef*.
14. Le patriarche de Jésusalem, Mgr Joseph *Valerga*.
15. Mgr *Guibert*, archevêque de Tours.
16. Mgr *Ricciardi*, archevêque de Reggio.
17. Mgr Jacques *Bahtiaran*, archevêque d'Amide, du rite arménien.
18. Mgr *Barrio y Fernandez*, archevêque de Valence (Espagne).
19. Mgr *Spalding*, archevêque de Baltimore.
20. Mgr *Apuzzo*, archevêque de Sorrento.
21. Mgr *Franchi*, archevêque de Thessalonique, nonce à Madrid.
22. Mgr *Giannelli*, archevêque de Sardes, secrétaire de la Sacrée-Congrégation du Concile.
23. Mgr *Manning*, archevêque de Westminster.
24. Mgr *Dechamps*, archevêque de Malines.
25. Mgr *Martin*, évêque de Paderborn.

JUDICES EXCUSATIONUM.

1. Mgr Paul *Melchers*, archevêque de Cologne.
2. Mgr Benvenetus *Monjon y Martins*, archevêque de Grenade.
3. Mgr Joachim *Limberti*, archevêque de Florence.
4. Mgr Jean-Baptiste *Landriot*, archevêque de Reims.
5. Mgr François *Pedicini*, archevêque de Bari.

JUDICES QUERELARUM ET CONTROVERSIARUM.

1. Mgr Joseph *Angelini*, archevêque de Corinthe *in partibus*.
2. Mgr Gaspard *Mermillod*, évêque d'Hebron *in partibus*.
3. Mgr Innocent *Sannibale*, évêque de Gubbio.
4. Mgr Jean *Rosati*, évêque de Todi.
5. Mgr Antoine *Canzi*, évêque de Cyrène.

COMMISSION *DE FIDE*.

1. Mgr Emmanuel *Garcia Gil*, archevêque de Saragosse (Espagne).
2. Mgr Louis-François *Pie*, évêque de Poitiers (France).
3. Mgr Patrice *Leahy*, archevêque de Cashel (Irlande).
4. Mgr René-François *Regnier*, archevêque de Cambrai (France).
5. Mgr Jean *Simor*, archevêque de Strigonie (Gran), en Hongrie.
6. Mgr André-Ignace *Schæpman*, archevêque d'Utrecht (Hollande).
7. Mgr Antoine *Hassoun*, patriarche de Cilicie (Arménie).
8. Mgr Barthélemy *d'Avauzo*, évêque de Galway (Irlande).
9. Mgr Miccislas *Ledochowski*, archev. de Gnesen et Posen (Prusse).
10. Mgr François-Emile *Cugini*, archevêque de Modène.
11. Mgr Sébastien-Dias *Larangeira*, évêque de Saint-Pierre de Rio Grande (Brésil).
12. Mgr Ignace *Senestrey*, évêque de Ratisbonne (Bavière).
13. Mgr Victor-Auguste *Dechamps*, archevêque de Malines (Belgique).
14. Mgr Jean-Martin *Spalding*, archevêque de Baltimore (Etats-Unis).
15. Mgr Antoine *Monescillo*, évêque de Jaën (Espagne).
16. Mgr Pierre-Joseph *de Preux*, évêque de Sion (Suisse).
17. Mgr Vincent *Gasser*, évêque de Brixen (Tyrol).
18. Mgr Raphaël-Valentin *Valdivieso*, archevêque de Santiago (Chili).

19. Mgr Henri-Edouard *Manning*, arch. de Westminster (Angleterre).
20. Mgr Frédéric-Marie *Zinelli*, évêque de Trévise (Lombardie).
21. Mgr Joseph *Cardoni*, archevêque d'Edesse (ancienne Antioche).
22. Mgr Walter *Steins*, archevêque de Bosra (Palestine).
23. Mgr Conrad *Martin*, évêque de Paderborn (Prusse).
24. Mgr Joseph *Sant Alemany*, archev. de San-Francisco (Californie).

COMMISSION DE LA DISCIPLINE.

1. Mgr Jean *Mac Closkey*, archevêque de New-York (Etat-Unis).
2. Mgr Guillaume-Bernard *Ullathorne*, évêque de Birmingham (Angleterre).
3. Mgr Jean *Mac-Hale*, archevêque de Tuam (Irlande).
4. Mgr Pélage-Antoine *de La Bastida*, arch. de Mexico (Mexique).
5. Mgr Pantaléon *Montserrat y Navarro*, évêque de Barcelone (Espagne).
6. Mgr Anastase-Rodrigue *Yusto*, archevêque de Burgos (Espagne).
7. Mgr Jules *Arrigoni*, archevêque de Lucques (Toscane).
8. Mgr François *Baillargeon*, archevêque de Québec.
9. Mgr Paul *Ballerini*, patriarche du rit latin d'Alexandrie.
10. Mgr Claude-Henri *Plantier*, évêque de Nîmes.
11. Mgr Théodore-Joseph *de Montpellier*, évêque de Liége (Belgique).
12. Mgr Etienne *Marilley*, évêque de Lausanne et Genève (Suisse).
13. Mgr François-Xavier *Wierzchleyski*, archevêque de Léopol, du rit latin (Pologne).
14. Mgr Georges-Antoine *Sthal*, évêque de Wurtzbourg (Bavière).
15. Mgr Jean-Ambroise *Huerta*, évêque de Puno (Pérou).
16. Mgr Charles *Fillion*, évêque du Mans.
17. Mgr Jean-Baptiste *Zwerger*, évêque de Ségovie (Espagne).
18. Mgr Nicolas-Réné *Sergent*, évêque de Quimper.
19. Mgr Michel *Heiss*, évêque de Santa-Cruz (Bolivie).
20. Mgr Marien *Ricciardi*, archevêque de Reggio (Deux-Siciles).
21. Mgr Léon *Meurin*, de la Compagnie de Jésus, évêque d'Ascalon, vicaire apostolique de Bombay.
22. Mgr Jean *Guttadauro di Reburdone*, évêque de Caltanisetta (Sicile).
23. Mgr Marino *Marini*, évêque d'Orvieto (Etats-Pontificaux).
24. Mgr Joseph *Aggarbati*, évêque de Sinigaglia (Etats-Pontificaux).

COMMISSION DES RÉGULIERS.

1. Mgr *Fleix y Solans*, primat, arch. de Tarragone (Espagne).
2. Mgr André *Rœss*, évêque de Strasbourg.
3. Mgr Godefroy *Saint-Marc*, archevêque de Rennes.
4. Mgr Ferdinand *Blanco*, évêque d'Avila (Espagne).
5. Mgr Jean *Derry*, évêque de Clonfert (Irlande).
6. Mgr Joseph-Benoît *Dusmet*, de la Congrégation des Bénédictins du Mont-Cassin, archevêque de Catane (Sicile).
7. Mgr Félix *Cantimorri*, de l'ordre des Mineurs Capucins, évêque de Parme (duché de Parme).
8. Mgr Joseph-Ignace *Checa*, archevêque de Quitto (République de l'Equateur).
9. Mgr Frédéric, Landgrave de *Furstemberg*, archevêque d'Olmütz (Moravie).
10. Mgr Charles *Pooten*, archevêque d'Antivari et Scutari (Albanie).
11. Mgr Paul *Micaleff*, de l'Ordre des Augustins, évêque de Citta di Castello (Etats-Pontificaux).
12. Mgr Etienne-Vincent *Ryan*, évêque de Buffalo (Etats-Unis).
13. Mgr Simon *Spilotros*, de l'ordre des Carmes-Déchaussés, évêque de Tricarico (Deux-Siciles).
14. Mgr Alexandre *Angeloni*, arch. d'Urbino (Etats-Pontificaux).
15. Mgr Ignace *do Nascimento Moraes Cardoso*, évêque de Faro (Portugal).
16. Mgr François, baron *de Leonrod*, évêque d'Eichstatt (Bavière).
17. Mgr Guillaume-Joseph *Clifford*, évêque de Clifton (Angleterre).
18. Mgr Thomas-Michel *Selzano*, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, évêque *in partibus* de Tanes ou Tanis (Egypte).
19. Mgr Jean-Joseph *Faict*, évêque de Bruges (Belgique).
20. Mgr Marie-Ephrem *Garrelon*, évêque de Nemesi (Chypre).
21. Mgr Louis-Nazaire *di Calabiano*, arch. de Milan (Lombardie).
22. Mgr Georges-Ebediesu *Chajat*, archevêque chaldéen d'Amadie ou Amida (Kurdistan).
23. Mgr Gaspard *Willi*, évêque *in partibus* d'Antipatros (Palestine).
24. Mgr Jean-Thomas *Ghilardi*, de l'ordre des Frères Prêcheurs, évêque de Mondovi (Piémont).

COMMISSION POUR LES AFFAIRES DES RITES ORIENTAUX ET DES MISSIONS APOSTOLIQUES.

1. Mgr Pierre *Bostani*, évêque de Sidon, du rite Maronite.
2. Mgr Vincent *Spaccapietra*, archev. de Smyrne (Asie Mineure).
3. Mgr Charles *Lavigerie*, archevêque d'Alger.
4. Mgr Cyr *Behnam-Benni*, évêque de Mossoul, du rite Syrien.
5. Mgr Ambroise *Abdou*, archevêque de Ferzoul, du rite melchite.
6. Mgr Joseph *Papp-Szilaggy de Illesfalva*, évêque de Gran-Varadin, du rite grec-romain.
7. Mgr Louis *Ciurcia*, archev. *in partibus* d'Irénopolis (Egypte).
8. Mgr Louis-Gabriel *De la Place*, évêque *in partibus* d'Adrianopolis (Bithynie), vicaire apostolique de Tché-Kiang (Chine).
9. Mgr Étienne-Louis *Charbonneaux*, évêque *in partibus* de Jassa, vicaire apostolique de Maïssour.
10. Mgr Thomas *Grant*, évêque de Southwark (Angleterre).
11. Mgr Hilaire *Alcazar*, évêque *in partibus* de Paphos (île de Chypre), vicaire apostolique du Tonkin Oriental.
12. Mgr Daniel *Mac-Gettingan*, évêque de Raphoë (Irlande).
13. Mgr *Pluym*, évêque de Nicopolis, vicaire apostolique de Valachie.
14. Mgr Melchior *Nazarian*, archevêque de Mardin (Mésopotamie), du rite arménien.
15. Mgr Étienne *Melchisedechian*, évêque d'Erzeroum (Arménie), du rite arménien.
16. Mgr *Bar-Scinu*, évêque de Salmas (Perse), du rite chaldéen.
17. Mgr Jean *Lynch*, évêque de Toronto (Canada).
18. Mgr *Marango*, évêque de Tin et Micon (archipel grec), du rite grec.
19. Mgr *Laouënan*, vicaire apostolique de Pondichéry (Indoustan).
20. Mgr Antoine *Cousseau*, évêque d'Angoulême.
21. Mgr Louis *de Goësbrian*, évêque de Burlington (Vermont. — États-Unis d'Amérique).
22. Mgr Joseph *Valerga*, patriarche de Jérusalem, pro-vicaire d'Alep.
23. Mgr Jacques *Quinn*, évêque de Brisbane (Australie).
24. Mgr Charles *Poirier*, évêque de Roseau (Indes Orientales).

Arras — Typ. Ve Rousseau-Leroy, éditeur-gérant.

LE PAPE HONORIUS Ier.

I.

L'autorité du Saint-Siége est intimement liée à la cause d'Honorius. Que ce Pape ait enseigné ou seulement favorisé l'erreur monothélite, qu'il ait été condamné et anathématisé comme hérétique par le VIe Concile : il en résulte contre l'infaillibilité personnelle des Pontifes romains, un précédent malheureux qui arrête la foi et décourage la définition dogmatique.

Les adversaires de l'infaillibilité pontificale ont concentré sur ce point toute la force de leur opposition. C'est comme Pape, disent-ils, que parle Honorius; il enseigne l'hérésie, et sa doctrine a été hautement réprouvée par un Concile œcuménique. Le VIe Concile porte la sentence, Léon II la confirme, les VIIe et VIIIe Conciles l'acceptent et la réitèrent, les Papes durant plusieurs siècles la proclament au jour de leur intronisation, l'Église pendant un temps plus long encore, en a fait mention dans ses prières publiques. Il paraît dès lors évident que le siége de Rome n'est pas à l'abri de l'erreur, et que l'enseignement d'un Pape est sujet aux faiblesses qui atteignent toute parole humaine.

Il serait difficile de nier le sérieux des conclusions. Mais les faits sur lesquels on les fait reposer, ne possèdent pas la certitude historique qu'on se plaît à leur supposer. Combien d'hypothèses peuvent, en effet, atta-

quer leur réalité ou atténuer leur importance! Le pape Honorius, affirme-t-on, est tombé dans l'hérésie, et pour ce fait il a été convaincu et condamné. Mais d'abord, l'authenticité des documents que l'on cite contre lui, ne laisse-t-elle concevoir aucun soupçon? Peut-on établir que le Pontife est réellement en cause et que la condamnation ne s'adresse pas au docteur privé? Ce point ne laisserait-il aucun doute, l'erreur du pape Honorius, si elle existe, dépasse-t-elle en réalité les proportions d'une imprudence administrative, « d'une maladroite expression du dogme, d'une faute de logique? » Dès lors, son *hérésie* n'amènerait pas les conséquences que lui veulent les adversaires de l'infaillibilité. Le Concile a dû porter une sentence en rapport avec la faute, et s'il appelle Honorius *hérétique*, il n'emploie pas ce mot dans son acception ordinaire.

Ces diverses suppositions, si on arrive à leur donner des preuves, renversent également les conclusions de l'attaque. Elles ont été le point de départ de tous les systèmes de défense successivement présentés pour la défense du pape Honorius, et que l'on peut rattacher à trois chefs principaux : l'altération des documents, la condamnation d'un simple théologien et non d'un Pape, la bénigne interprétation de la sentence.

Considérés séparément, ces moyens de réhabilitation ne suffisent peut-être pas pour établir une conviction inébranlable. Mais chacun présente de telles probabilités historiques, il est d'ailleurs appuyé par une si grande somme de science, d'érudition et de bonne foi, que l'on ne peut pas logiquement refuser à la thèse qu'ils poursuivent par différentes voies, une grande présomption de vérité. Nous sommes donc bien éloignés de penser avec certaines gens que sur la question d'Honorius, les exagérations et les écarts de logique qui se sont produits de

part et d'autre, doivent faire croire à l'impossibilité d'une solution. La solution existe déjà si la condamnation voit s'élever de toutes parts des doutes sérieux contre sa légitimité; elle existe parfaitement déterminée si la sentence que l'on voudrait porter est historiquement impossible. L'impossibilité de légitimer la condamnation est ici un argument d'innocence en faveur de l'incriminé.

C'est la raison qui nous fait accueillir avec déférence chacun des systèmes qui ont été employés pour la défense d'Honorius. Nous l'avouons néanmoins, par bien des côtés ils donnent prise à la critique. Pour quiconque, en effet, étudie avec attention la question monothélite, il devient évident que ces diverses opinions laissent chacune dans l'ombre, des détails compromettant pour leur thèse particulière Les affirmations deviennent alors moins précises, et aux preuves qui manquent, on supplée par des suppositions plus ou moins hasardées. Un examen rapide des divers moyens de défense, nous permettra d'apprécier la mesure de ces faiblesses inhérentes à chacun. Nous verrons qu'elles tiennent à la manière systématique des défenseurs plutôt qu'à la cause d'Honorius.

On comprend que nous nous arrêtions peu à la thèse des interpolations. Depuis longtemps elle est tombée dans un entier discrédit. Elle ne se présentait pas cependant comme une vaine supposition. Pour s'établir et se faire accepter, elle pouvait alléguer la conduite bien connue des hérétiques pendant les premiers siècles. Ils altéraient les écrits des Pères, ou encore attribuaient faussement les ouvrages de leurs sectes à des écrivains orthodoxes. Dans le cas présent, il ne s'agit pas des donatistes d'Afrique, mais des grecs de Constantinople, ce qui n'infirme en rien l'argument. De plus, certaines expressions de Jean IV, l'accusation directe formulée par le moine saint Maxime, une discussion concernant le pape

Vigile que nous trouvons relatée dans les actes du VIe Concile, étaient des fondements suffisants pour mettre en suspicion tous les documents invoqués contre Honorius. Anastase le Bibliothécaire accepte déjà, au IXe siècle, les probabilités de cette opinion qui devient une thèse sous la plume ordinairement si prudente du cardinal Baronius (1). L'argument avait sa valeur quand il se réduisait à des suppositions, à des probabilités, et qu'il incriminait seulement l'une ou l'autre pièce du procès. Pour vouloir généraliser et détruire à la fois tous les moyens d'accusation, il se fait regarder lui-même comme exagéré, et perd ses avantages. Les documents à falsifier ou à supposer se présentent, en effet, dans des conditions telles que la fraude supposerait une audace et une incurie que la critique historique ne permet pas de supposer.

C'est sans doute pour réduire la thèse de Baronius que Sommier, archevêque de Césarée, dans son *Histoire des dogmes*, un professeur célèbre de Louvain, le P. Désirant, et Bartolo, évêque de Feltre, ont seulement attaqué l'authenticité des lettres d'Honorius (2). D'après ces auteurs, les actes du Concile conservent leur autorité et sont considérés comme intègres. Mais, selon l'expression de Mgr Héfélé, la condamnation tombe sur *un Honorius imaginaire*. On est obligé d'avouer que ce moyen de défense est fort ingénieux. Il sauvegarde à la fois le Pape et le Concile. Tous les anathèmes prononcés par les Pères de Constantinople ne peuvent rien contre la papauté si le Pape n'est pas en cause. Malheureusement pour le sys-

(1) Anastasii, *Epist.* ad Joannem : *Patrolog. lat.*, ed. Migne, t. LXXX, p. 491 ; — Baronius, *ad ann.* 633, 681 ; — Pighius, *Diatriba de actis VI et VII Concil.*; et l. IV *Ecclesiæ hierosol.*, c. VIII ; — X. de Marco, *Difensa di san Pietro...*; — Marchesius, *Vindiciæ Honorii papæ*, Rome 1680.

(2) Sommier, arch. Cæsar., *Hist. dogm. Pontif.*, l. VIII, c. XII ; — R. P. Desiderantius, in l. VII *Hist. dogm.*, c. XVII; — J.-B. Bartolo, *Apologia di Honorio*, c. XXVIII.

tème, l'authenticité des lettres d'Honorius repose sur des bases qu'une simple supposition ne suffit pas à ébranler. Conserver intact le texte du Concile, n'enregistrer aucune réclamation de la part des légats, admettre toute la portée littérale des anathèmes prononcés depuis par les Papes, contre Honorius Ier, et anéantir les lettres de ce Pontife : c'est poser une évidente contradiction.

Les lettres sont authentiques, disent d'autres défenseurs ; Honorius est coupable, et la sentence qui le frappe ne tombe pas à faux. Mais, ajoutent-ils, le Concile poursuit de ses anathèmes l'homme privé, le théologien, sans prétendre en aucune manière atteindre le Pape (1). C'est la seconde phase de l'apologie. Elle est relativement récente. La plupart de ceux qui l'emploient, après avoir mis hors d'atteinte l'infaillibilité pontificale, s'aventurent aussi jusqu'à vouloir absoudre Honorius, sinon de toute faute, au moins du crime d'hérésie.

Qu'Honorius n'ait point parlé comme Pape, c'est, d'après Muzzarelli (2), ce qu'établit surabondamment le caractère de sa lettre. Elle n'a rien d'un décret ou d'une loi, elle ne définit pas un article de foi ; publiée en dehors de toute solennité, elle est loin de faire attendre une définition *ex cathedra*. « Un Pape, ajoute à ce sujet Melchior Canus (3), peut donc tomber dans l'hérésie ; mais on n'en citera aucun qui ait erré dans ses définitions dogmatiques. » C'est assurément réduire à ses plus strictes limites l'immunité personnelle du Pontife. On comprend que les gallicans aient embrassé volontiers une hypothèse

(1) Melchior Canus, *de Locis theolog.*, l. XI. c. VIII ; — Muzzarelli, *de Auctor. rom. Pontif.*, c. X, §§ 2 et 6 ; — Caranza, *Compend. Concil.* ; — Thomassin, *Dissert. in Concil. XX* ; — Tournely, *Dissert propos. sac.*, VII ; — Gravina, etc.

(2) Muzzarelli, *de Auctoritate romani Pontif.*, c. X, § 2.

(3) Melch. Canus, *de Locis theolog.*, l. VI, c. VIII.

qui les montre généreux devant l'histoire, et sert habilement leur opinion.

Muzzarelli et ceux qui veulent sauvegarder la personne d'Honorius poussent plus loin leur enquête au sujet des lettres incriminées. Après avoir démontré qu'elles ne se présentent pas dans les conditions et avec les signes extérieurs des définitions pontificales, ils soutiennent qu'elles ne renferment aucune espèce de définition. Honorius ordonne de s'abstenir : il ne définit pas, il ne condamne pas.

Si on voulait imiter la subtilité de ce dernier argument, on répondrait peut-être qu'Honorius définit au moins qu'il ne faut rien définir. Un tel ordre se produisant au milieu de circonstances qui ne permettaient pas, sans danger pour la foi, de poser indifféremment le oui et le non, suffirait pour constituer un grief contre la conduite personnelle d'Honorius. Peut-on dire même que, dans ce cas, le Pontife échapperait entièrement au blâme? Honorius à la vérité s'adresse uniquement au patriarche de Constantinople. Il répond à un doute qui lui a été posé par un seul homme. Mais Sergius avait soin de marquer dans sa lettre qu'il parlait aussi au nom de Cyrus et par conséquent au nom de tous les évêques des deux patriarcats de Constantinople et d'Alexandrie; bien plus, l'occasion de son recours au Pape avait pour motif principal une discussion soulevée contre Sergius et Cyrus par Sophronius, évêque et patriarche de Jérusalem. Tout l'Orient, toute l'Afrique étaient intéressés à la décision qui leur viendrait de Rome. Comment supposer, dès lors, qu'Honorius ait traité la question en docteur privé? Comment admettre qu'il ait voulu, qu'il ait pu placer le siége de Rome en dehors de la responsabilité qu'entraînait sa réponse? Pour cela, il faudrait oublier, en même temps, l'importance qu'a toujours attachée l'Église à la termino-

logie dogmatique (1), et l'insistance avec laquelle Honorius soutient sa première décision, l'imposant aux députés de Sophronius, et, par une seconde lettre, la réitérant à Sergius et à Cyrus.

Afin d'éviter la thèse des interpolations et celle qui sacrifie dans Honorius le docteur privé, on a cru devoir accepter un terme moyen. Il consiste à présenter la faute du Pontife dans son jour le plus favorable, et à adoucir en même temps le sens de la condamnation (2). L'orthodoxie du Pape est d'abord mise hors de cause : le texte des lettres suffit à la démonstration. Mais si Honorius n'est pas coupable, il est impossible que le Concile ait vu en lui un hérétique ou un fauteur d'hérésie. Ce serait la conclusion logique. Elle ne peut rien cependant contre un fait que les défenseurs eux-mêmes admettent comme indubitable : la sentence formulée dans le VIe Concile. Pour éviter la difficulté, on reconnaît le texte; mais on lui impose une interprétation de circonstance. N'est-ce pas, en effet, dans la nature et la gravité de la faute qu'il faut chercher le véritable sens d'une condamnation? Connaître exactement le délit, c'est donc saisir en même temps la pensée des juges et la portée véritable de leur décision. Or, quel est ici le caractère de la faute? Honorius est orthodoxe, mais il s'est montré imprudent; il a commis, selon l'expression de M. de Maistre « un de ces torts qu'on pourrait appeler administratifs,..... il a employé une sagesse trop politique. » Le Pape s'est laissé tromper

(1) Cf. Passaglia, *de Nexu nominum et rerum*, Romæ, 1850.

(2) P. de Marca, dans sa vie écrite par Baluze, n. 70. Quoi qu'en dise Mgr Héfélé, de Marca est le premier à émettre cette opinion; Garnier ne fait que la lui emprunter; Garnier, *ad Librum diurnum*, dissert. II, *Patrol. latina*, t. CV, pp. 148 sqq.; — Pagius, *in Vitam Martini*; — Petau, *de Incarnatione*, l. I, c. XXI; — Noël-Alexandre, *Hist. sæc. VII*, diss. II; — Ballerini, *de Primatu roman. Pontif.*, c. XV; — de Maistre, *du Pape*, l. I, c. XV; — Palma, *Histor. eccles.*, t. II, sæcul. VII, c. XI; — et encore Combésis, Thomassin, Orsi, Mamachi, Alzog, etc., etc.

par le patriarche de Constantinople. Il a ordonné le silence et favorisé ainsi les menées hypocrites de l'hérésie. C'est assurément sur les résultats d'une si grande imprudence, bien plus que sur l'acte même d'Honorius, que le Concile appuie la condamnation. Il déclare le Pape hérétique, il prononce contre lui l'anathème; mais il est bien éloigné de vouloir lui reprocher une erreur dogmatique. Chacun sans doute comprenait alors la véritable pensée des Pères de Constantinople, car les légats de Rome ne protestent pas, et les Papes confirment la sentence.

J'avoue que la première partie de l'hypothèse échappe à la critique : les lettres d'Honorius présentent un sens orthodoxe. S'il y a faute dès lors, et il en faut une afin que la sentence du Concile ne devienne pas une formule dérisoire, cette faute ne dépasse pas les proportions d'une imprudence. L'appréciation s'est donnée sur ce point une libre carrière : il est facile de réduire ou d'exagérer l'imprudence que l'on suppose. On ne devrait pas oublier cependant qu'en dépit des opinions généreuses des historiens et des théologiens, le texte du Concile reste toujours le même. Quelles violences n'est-on pas obligé de lui faire subir pour l'amener à ne condamner qu'une imprudence! Il dit hérétique et anathématise le coupable; on veut lui faire exprimer seulement le blâme pour un tort de simple administration. Une telle explication renverse par sa base le sens de la terminologie ecclésiastique. Mieux voudrait encore nier l'authenticité des actes que de les plier à une si pénible interprétation (1).

Ces motifs sans doute ont éloigné du *sentiment commun*

(1) Une récente apologie du pape Honorius présente la thèse des interpolations à son point de vue le plus acceptable. Elle est signée de M. Rivière, directeur au grand séminaire de Nîmes. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent les compte-rendus que nous avons faits de l'excellente *Histoire ecclésiastique* de cet auteur.

le récent auteur de l'*Histoire des Conciles*, le docteur Héfélé, aujourd'hui évêque de Rottembourg (1). Il trouvait ce sentiment « trop favorable à Honorius », les lettres de ce Pape « et en particulier la première contenant par le fait quelque chose d'erroné ». Son étude de la question monothélite l'amène à conclure « que le fond de l'opinion d'Honorius, la base de son argumentation était orthodoxe, et que lui-même l'était *de cœur ;* toute sa faute consiste en une maladroite exposition du dogme, et en un manque de logique. » Mais le monothélisme lui-même, pour la plupart de ses adhérents, était le fait d'un manque de logique. On reconnaissait en Jésus-Christ deux natures parfaitement distinctes, et on s'obstinait néanmoins à n'admettre qu'une seule volonté. Un manque de logique entraîne quelquefois dans de singulières aberrations. Des fautes de ce genre, pour peu qu'elles soient accentuées, peuvent donner texte à une condamnation conciliaire et légitimer la rigueur des expressions employées par les Pères de Constantinople. Nous croyons par conséquent que l'opinion de Mgr Héfélé explique suffisamment la sentence du VIe Concile. Mais elle ne nous paraît pas d'un grand avantage pour l'autorité des Papes et la défense personnelle d'Honorius. Les prérogatives et les traditions du Siége de Rome s'accordent peu avec l'*exposition maladroite du dogme et un manque de logique* dans les questions qui touchent à la foi.

Tous les systèmes de défense qu'à suscités la question du pape Honorius présentent donc des côtés faibles. Aucun n'arrive à concilier d'une manière complétement satisfaisante, la conduite d'Honorius et la décision du VIe Concile. Soulever une accusation de faux contre toutes les

(1) Héfélé, *Histoire des Conciles*, étude insérée dans le *Correspondant* du 10 janvier, reproduite ou au moins longuement analysée dans l'*Avenir catholique* du 27 janvier.

pièces du procès, anéantir la question au lieu de la résoudre, apparaîtra toujours comme la défense la plus radicale ; mais si le moyen est flatteur pour une imagination dévouée aux Pontifes romains, il rencontre dans son exécution des obstacles que la logique ne permet pas de franchir. Condamner la personne d'Honorius afin de garantir le Pontife, c'est les exposer à la fois l'un et l'autre, et, dans le cas présent, amoindrir de beaucoup les prérogatives de l'infaillibilité. Ferons-nous intervenir le système de conciliation? Admettrons-nous entre le Pape et le Concile ce rapprochement étrange dans lequel Honorius accepte le poids d'une faute certaine, à la condition que le Concile réduira à cette mesure, ses expressions beaucoup plus sévères? Nous croirions n'avoir réussi qu'à montrer davantage la contradiction qui existe entre une faute de peu et la plus rigoureuse condamnation.

C'est assurément pour en être arrivé à ce résultat que le P. Gratry croit pouvoir soutenir « qu'il y a une école d'apologétique où se trouvent des saints et de très-grands esprits et beaucoup d'excellents chrétiens, lesquels sont trompés tous ensemble par l'aveugle passion d'un certain nombre d'écrivains et de théologiens, par la médiocre bonne foi de plusieurs, enfin par des mensonges proprement dits et par des falsifications sciemment pratiquées ». Après une telle mise en scène, il ne craint pas d'ajouter, la démonstration achevée : « Depuis des siècles, l'école de dissimulation, de ruse et de mensonge travaille à étouffer l'histoire révélatrice du pape Honorius (1). » On ne saurait mieux revenir à la thèse et aux violences des luthériens et des anciens gallicans. Nous avouons avoir rencontré des arguments faibles dans les nombreuses apologies du pape Honorius : nulle part nous n'avons trouvé cette école de mensonge qui épouvante le prêtre académicien.

(1) M. Gratry, *Lettre à Mgr de Malines sur le pape Honorius.*

Or, les arguments faibles qui déparent chacun des systèmes employés pour la défense d'Honorius ne suffisent pour leur enlever toute valeur. Ces systèmes n'arrivent pas à élucider toutes les parties de la question; mais ils forment en faveur d'Honorius, par les probabilités dont aucun n'est entièrement dépourvu, une invincible défense contre l'accusation d'hérésie. En effet, si l'interpolation de tous les documents est une hypothèse qu'on ne peut pas soutenir, il n'est nullement prouvé que l'astuce des grecs ne s'est pas servi de ce moyen pour altérer l'une ou l'autre pièce du procès. C'est donc une première probabilité en faveur du Pontife. Admettrait-on la culpabilité d'Honorius comme docteur privé ; la thèse de l'infaillibilité pontificale serait restreinte, elle subsisterait néanmoins. Avec la troisième opinion, elle reprend toute son extension. C'est un Pape orthodoxe qui est condamné par un Concile. Que la sentence du Concile puisse oui ou non s'interpréter dans un sens moins défavorable au Pontife, il n'en est pas moins certain que ce dernier ne peut pas, sans injustice, être déclaré hérétique. La contradiction entre le jugement des Pères et la réalité du fait poserait un problème, elle ne pourrait jamais se faire accepter de la critique historique comme un arrêt sans appel.

Après avoir examiné les arguments de l'attaque et de la défense, une conviction reste acquise dans la question d'Honorius : l'impossibilité matérielle et logique de convaincre ce Pape d'hérésie. La solution complète des difficultés qui s'élèvent contre la mémoire d'Honorius, demanderait peut-être la connaissance de documents dont les siècles nous ont privés. On peut essayer d'y suppléer par un examen plus attentif de ceux que nous possédons. Il n'en est pas moins vrai que dans l'état où nous venons de la montrer, la défense s'est toujours vu arrêtée par certains faits obscurs dans leurs causes, et dont les consé-

quences posent de difficiles problèmes. Elle ne peut pas, en effet, expliquer :

a) Comment la lettre d'Honorius, interprétée d'une manière entièrement orthodoxe par Jean IV, son ancien secrétaire, admise par Sophronius et par saint Maxime, toujours placée hors de cause, dans la condamnation du monothélisme, par les Pontifes de Rome, jusqu'à la veille du VIe Concile, est néanmoins déférée aux Pères réunis à Constantinople et condamnée par eux.

b) Bien plus, la condamnation ne suscite, dans le sein du Concile, aucun essai de défense : les actes gardent sur ce point, le plus complet silence. Les légats n'élèvent aucune réclamation, et, à l'exemple de tous les Pères, ils prononcent l'anathème contre Honorius.

c) On devrait s'attendre au moins à une réclamation de la part du pape Léon II. Il ne demande aucune explication et confirme, sans les restreindre ou les expliquer, les actes du VIe Concile. Les Papes et les Conciles qui viennent après, répètent, avec toute sa sévérité d'expression, la sentence de Constantinople ; sa formule est introduite dans l'office public de l'Église et dans le serment que prononcent les Pontifes romains avant de prendre possession de leur siége.

Aujourd'hui le Bréviaire ne présente pas, dans l'office de saint Léon, la condamnation du pape Honorius, le *Liber diurnus* ne dicte plus son ancienne formule aux Pontifes nouvellement élus. Nous osons soutenir néanmoins que ces diverses suppressions ne méritent pas d'être appelées d'*audacieuses fourberies*. La suite des événements qui explique la condamnation d'Honorius et précise la portée véritable de la sentence prononcée par le VIe Concile, donne en même temps la raison de l'approbation que pendant plusieurs siècles lui ont accordée les Papes, et du silence que, plus tard, ils ont voulu garder à son sujet.

II.

Depuis l'apparition de l'hérésie nestorienne, trois conciles œcuméniques avaient été appelés à se prononcer sur les deux natures et la personnalité unique du Sauveur. L'erreur semblait ne pouvoir plus s'écarter de la double alternative posée par Nestorius et par Eutychès. Au VIIe siècle, la subtilité des Grecs lui trouva le secret d'une phase nouvelle.

On avait vu tour à tour les partis opposés pousser l'exagération de la défense, jusqu'à l'oubli de la doctrine orthodoxe. Contre Nestorius qui séparait les natures en deux personnalités distinctes, Eutichès avait soutenu la complète absorption de l'humanité dans les puissances de la nature divine. Il formulait ainsi le monophysisme que le Concile de Chalcédoine, après le pape saint Léon, poursuivit de ses anathèmes.

Lorsque Honorius I monta sur le trône de saint Pierre (625), l'Égypte, l'Asie mineure et à peu près toutes les provinces de l'empire d'Orient, étaient en proie aux variétés d'erreurs produites par les nombreuses scissions des monophysites. Les empereurs de l'époque considéraient, comme la plus haute prérogative de leur dignité, le droit d'intervenir dans les querelles dogmatiques. Nous les voyons tous se mêler aux débats du clergé. Quelquefois leur autorité amène un peu de calme ; le plus souvent ils ne réussissent qu'à augmenter la confusion et l'erreur.

Nous devons attribuer à une de ces tentatives impériales l'apparition du monothélisme. Voulant concilier les exigences catholiques avec les prétentions de la secte eutychéenne, Héraclius essaya de faire disparaître le point dogmatique qui les divisait. Le débat portait tout

entier sur les deux natures du Sauveur. Il ne pouvait pas se prolonger si on prouvait aux deux partis que leurs affirmations opposées amenaient les mêmes conséquences. Vous soutenez la confusion des deux natures, disait-on aux monophysites, afin de retrouver un seul genre d'opérations dans le Christ. Pourquoi n'admettriez-vous pas la distinction des natures, si on vous permet quand même d'affirmer que toute opération de Jésus-Christ dépend de sa divinité? Les catholiques devaient à leur tour se montrer satisfaits de la solution impériale. Pouvaient-ils, en effet, réclamer, dans un Dieu, le combat de volontés contraires? Le Sauveur, Dieu et homme, doit montrer, dans toutes ses actions, la parfaite harmonie de deux natures se combinant heureusement pour une action commune. Par conséquent, l'unité de volonté qui peut ramener les monophysites, ne contredit aucunement le dogme de la distinction des natures. Explication bien digne des sophistes du bas-Empire! Peu leur importent les contradictions de doctrine, si les mots paraissent légitimer leurs vaines théories.

La lettre de Sergius au pape Honorius attribue à l'empereur Héraclius l'invention du monothélisme. Selon le patriarche de Constantinople, cette Majesté *que Dieu a daigné enrichir d'un très-grand sens théologique*, exprima pour la première fois son sentiment sur l'unité de volonté, dans une discussion qu'il soutint en Arménie contre Paul, un des principaux chefs du monophysisme. Quatre ans après, c'est-à-dire en 626, une nouvelle expédition contre les Perses mit en relation l'empereur Héraclius avec Cyrus, évêque de Phasis, ville de la Colchide. Ils durent combiner ensemble les moyens de neutraliser la politique de Chosroës qui, dans ses États, favorisait hautement les nestoriens. La réunion des sectes eutychéennes et leur retour à l'orthodoxie, apparurent à Héraclius

et à Cyrus, comme un double avantage pour l'empire et pour la religion. Afin d'amener ce résultat, l'empereur proposa la doctrine de l'unité de volonté.

C'est alors seulement que Sergius, si nous en croyons son propre témoignage, aurait été mêlé à la question monothélite. Interrogé par Cyrus sur l'orthodoxie de la solution impériale, il assemble les évêques de la province, et fait bientôt après parvenir au métropolitain de Phasis, avec une réponse affirmative, une volumineuse compilation de textes qui établissent le sentiment traditionnel des Pères sur l'unité d'opérations et de volonté dans la personne du Sauveur.

Nous possédons des documents qui permettent de rectifier le récit de Sergius, et d'attribuer à ce patriarche une influence bien plus sérieuse que celle dont il s'accuse auprès du Pape. Le colloque entre l'empereur et l'évêque de Phasis eut lieu pendant l'année 626. Or, bien avant cette époque, le patriarche de Constantinople avait eu connaissance de l'opinion qui admettait une seule volonté dans le Sauveur. Il avait même à plusieurs reprises essayé, par le moyen de cette formule, le rapprochement entre les monophysites et les orthodoxes. Dans sa célèbre discussion avec Pyrrhus, le moine Maxime rappelle à son antagoniste, les lettres de Sergius à Théodore, évêque de Pharan, à Paul le Borgne, à Georges, surnommé Arsas. Ces lettres avaient été écrites avant l'année 620, et toutes avaient pour objet de proposer aux eutychéens la conciliation monothélite. Nous connaissons aussi la grande influence qu'exerça toujours Sergius sur l'empereur Héraclius, dont il se fit un instrument pour faire triompher ses propres idées. Sur ce point, l'astuce du patriarche fut complétement dévoilée lorsque Héraclius, peu avant sa mort, déclara n'avoir publié l'*Écthèse*, dont nous parlerons plus tard, qu'à l'instigation de Sergius.

Reprenons la suite des événements d'après la relation du patriarche de Constantinople.

Convaincu par la réponse de Sergius, l'évêque de Phasis employa, pour ramener les hérétiques, le moyen de conciliation qui lui avait été suggéré par l'empereur. Il fut bientôt récompensé de son zèle. Après la mort du patriarche Georges, qui avait succédé à Jean l'Aumônier, il fut nommé au siége d'Alexandrie. C'était dans l'année 630 ou 631. Selon Sergius, l'Egypte presque toute entière, la Lybie, la Thébaïde et plusieurs provinces encore, furent ramenées à la foi orthodoxe par les prédication, du nouveau patriarche. Il n'employait cependant contre les erreurs d'Eutichès, de Dioscore, de Sévère et de Julien que la concession, selon Sergius, très-orthodoxe, de l'unité de volonté. Ceux qui jusque-là s'étaient obstinés à confondre les natures, crainte d'admettre dans le Christ le combat de deux volontés ennemies, se soumettaient au dogme catholique, lorsqu'on leur montrait que la nature divine et la nature humaine pouvaient se concilier avec une admirable harmonie des opérations.

Les succès de Cyrus, que le patriarche de Constantinople se plaît à exagérer dans l'intérêt de la cause monothélite, furent cependant troublés par un incident, qui fait le principal objet de la lettre de Sergius au pape Honorius. Pour assurer sa victoire sur l'hérésie et en étendre les résultats, Cyrus avait fait paraître neuf propositions contre les monophysites. Mais dans la condamnation de la confusion des deux natures en Jésus-Christ, il accentua d'une manière assez suspecte l'unité de volonté. Un moine de Jérusalem, Sophronius, qui se trouvait alors à Alexandrie, protesta contre le sens hétérodoxe des propositions. Pour le convaincre et éviter en même temps le poids d'une discussion qui dépassait sa science, Cyrus prit le parti de s'en remettre à la décision de Sergius.

Il ne doutait pas que le patriarche de Constantinople, qui lui avait servi de maître dans la question du monothélisme, ne réfutât victorieusement les objections de Sophronius. Mais le moine de Jérusalem se montra moins facile que l'ancien évêque de Phasis, et Sergius ne réussit pas à lui faire accepter ses idées sur l'unité de volonté.

Sophronius, en s'éloignant de Constantinople, se dirigea vers Jérusalem. A peine arrivé dans cette ville, il fut choisi par les évêques de la province, pour remplacer le patriarche qui venait de mourir. Sergius assure qu'avant de se séparer du moine Sophronius, il avait obtenu de lui la promesse qu'à l'avenir, la question de l'unité ou de la dualité des volontés, ne serait plus agitée entre eux. La promesse avait-elle été moins précise que ne le dit Sergius, ou bien le patriarche de Constantinople comptait-il peu sur la parole du moine devenu évêque? Il est à présumer que la nomination de Sophronius, lui fit redouter les suites de son intervention dans la cause du monothélisme. Avant de recevoir les lettres synodales du nouveau patriarche, il se hâta d'écrire au pape Honorius, pour lui présenter l'apologie de sa doctrine, et lui exposer sa conduite vis-à-vis des hérétiques.

Rien de plus astucieux que la lettre dans laquelle Sergius informe le Pape de la querelle survenue entre Cyrus et Sophronius. D'après le patriarche de Constantinople, il s'agit d'une simple expression qui n'a pas de danger pour le dogme, et dont la condamnation réduirait à néant tous les efforts tentés pour le retour des hérétiques. C'est un moyen de conciliation qui a sa base dans la tradition chrétienne. L'empereur Héraclius en est le premier auteur, Cyrus en a tiré un grand profit contre les monophysites d'Afrique. Si Sophronius a protesté, il est vrai aussi qu'il n'a pas réussi à soutenir son accusation. Vaincu par la force des témoignages, il a même promis de ne

plus agiter la question d'une ou de deux volontés. Malgré le sens parfaitement autorisé de cette volonté toujours droite, toujours la même, qui dirigeait la pensée du Sauveur, cependant, par amour de la paix, et pour éviter des discussions toujours scandaleuses entre évêques, Sergius voudrait que le silence fût ordonné sur le point controversé. Dans ce but, il expose au Pape tout l'historique de la question monothélite, et le prie de faire intervenir son autorité vis-à-vis de Sophronius. Pour lui, il se fait garant de la conduite du patriarche Cyrus.

Après avoir lu cette lettre, on demeure étonné de l'insistance que met Sergius à demander que l'on se taise désormais sur un point de dogme qu'il regarde comme orthodoxe. Lui qui avait engagé l'empereur et Cyrus dans la conciliation monothélite, lui qui fournissait à ses amis des témoignages pour l'unité de volonté, le même Sergius que nous verrons bientôt engager Héraclius à proclamer l'*Ecthèse*, véritable symbole de l'hérésie monothélite, — nous le trouvons, en présence du Pape, tout disposé à renier ou au moins à délaisser l'œuvre de sa vie pour éviter le blâme du seul Sophronius.

Une contradiction aussi évidente entre la pensée intime de Sergius et le texte de sa lettre, laisse voir le but du patriarche grec, qui est de déplacer la question, de la présenter sous un jour faux et de prêter les apparences d'une subtilité sans importance, à une controverse qui touchait directement au dogme.

Que pouvait répondre le pape Honorius? La prudence lui faisait un devoir de ménager les hérétiques prêts à rentrer dans le sein de l'Église. Ils pouvaient, si on proscrivait la formule de l'unité de volonté, se scandaliser d'une condamnation inutile pour le dogme, et retrouver dans la sentence pontificale, une fâcheuse réminiscence de l'erreur nestorienne. Pour se conformer aux règles

de l'orthodoxie, la réponse du Pape devait donc insister sur la distinction des natures du Sauveur, signaler la variété de leurs actes, et indiquer les limites dans lesquelles doit se tenir la formule de l'unité de nature, pour conserver un sens catholique. Nous allons voir que la sagesse du Pontife n'a été en défaut sur aucun point.

III.

Le patriarche de Constantinople avait habilement attribué à Sophronius, l'initiative de la controverse. C'est, disait-il à Honorius, ce moine, nommé depuis au siége de Jérusalem, qui avait voulu introduire dans le dogme catholique une formule nouvelle, la dualité de volonté en Jésus-Christ. Dans sa réponse à Sergius, le Pape blâme d'abord cette innovation. Il ne faut pas s'éloigner, en effet, dans les définitions dogmatiques, de la plénitude de la foi qui est le trésor de l'Église. « Nous savons et nous confessons, ajoute-t-il, que le Seigneur Jésus-Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes, a opéré ses œuvres divines par l'intermédiaire de la nature humaine qui est unie au Verbe d'une manière hypostatique, et que le même Jésus-Christ a opéré des œuvres humaines, après avoir pris un corps parfait qui était uni à la nature divine sans se confondre avec elle. »

Après avoir déclaré d'une manière aussi précise la dualité des natures et la réelle distinction des actes qui proviennent de l'une et de l'autre, le pape Honorius entre avec Sergius dans un autre ordre d'idées. L'humanité du Sauveur a été exempte de la souillure originelle. Il ne faudrait donc pas supposer dans Jésus-Christ, le combat incessant entre l'esprit et la matière qui pose en nous une double volonté. Voilà pourquoi les Pères sont très-explicites sur l'unité de volonté dans le Sauveur. « Parce

que les œuvres appartiennent les unes à la divinité, les autres à l'humanité », devra-t-on rejeter la formule de l'unité de volonté et admettre la formule nouvelle de la dualité ? Le Pape juge que c'est aux grammairiens à décider sur ce point. Pour lui, afin d'éviter désormais toute interprétation qui pourrait fournir des armes aux Nestoriens ou aux Eutychéens, il veut que l'on s'abstienne également de l'une et de l'autre formules (1).

Telle est la lettre du pape Honorius. La monothélisme pouvait y trouver sa condamnation. Distinguer entre les énergies, les œuvres de la nature humaine et de la nature divine, ne permettre l'expression d'unité de volonté que dans le sens de l'harmonie nécessaire qui doit se trouver entre deux natures parfaites, rejeter le dualisme de la volonté uniquement parce que dans le sens de la lettre de Sergius, il ne pouvait apparaître que comme une subtilité d'expression : n'était-ce pas sauvegarder la foi catholique et se mettre en garde contre les surprises de l'erreur ?

C'est en vain que nous avons cherché dans la lettre d'Honorius, l'argument que lui reproche le docteur Héfélé, dans son *Histoire des Conciles :* « Là où il n'y a qu'une seule personne, il n'y a qu'un seul agissant, et, par conséquent, il n'y a qu'une seule volonté. » Si Honorius avait ainsi posé la question, ce serait user de ménagements à son égard que de conclure : « La base de son argumentation était orthodoxe, lui-même l'était de cœur, toute sa faute consista en une maladroite exposition du dogme, et en un manque de logique. » Nous l'avons vu au contraire distinguer avec soin l'action particulière des deux natures, et fixer à la formule qui veut seulement une volonté, des limites qui font bien voir dans quel sens

(1) Les lettres de Sergius et d'Honorius se trouvent dans les collections des Conciles ; — cf. *Patr. lat.*, t. CXXVIII, p. 836 et t. LXXX, p. 470.

on peut soutenir d'une manière très-catholique et en dehors de toute subtilité, qu'il y a deux volontés en Jésus-Christ.

Honorius qui ne soupçonnait pas l'erreur monothélite, pose néanmoins les bases de sa condamnation. Nous ne saurions lui reprocher la confiance qu'il accorde aux paroles de Sergius. Le patriarche de Constantinople avait caché jusqu'alors ses véritables sentiments, et son orthodoxie ne laissait concevoir aucun doute. Il consulte le Pape sur une querelle dogmatique dont les partis opposés, Cyrus et Sophronius, semblent lui avoir imposé la responsabilité. Sa décision qu'il laisse connaître et qu'il appuie de preuves théologiques, le Pape la confirme, ayant soin néanmoins de marquer les motifs qui l'engagent à ordonner le silence sur les formules de une et de deux volontés.

Le patriarche Sergius espérait, sans doute, une réponse moins explicite. Si la lettre d'Honorius calmait ses craintes personnelles et semblait le mettre à l'abri des poursuites de Sophronius, elle lui dévoilait le véritable sens des doctrines monothélites. Nous ne voyons pas qu'il se soit hâté de la rendre publique. Mais cette même réponse d'Honorius contenait des expressions qui, prises à la lettre et en dehors du contexte, pouvaient favoriser ses opinions. Le Pape défendait *dans un certain sens* d'affirmer la dualité des volontés. Sergius laissa croire que l'interdiction du pontife de Rome ne posait aucune restriction. Ainsi, par une manœuvre dont il s'était déjà servi vis-à-vis des Pères de l'Église, il adapte habilement à la thèse du monothélisme, une expression qui n'a rien de commun avec cette erreur.

En ordonnant le silence, le pape Honorius n'entrait nullement dans le sens de l'erreur monothélite. Il n'était donc coupable ni de faiblesse ni d'imprudence. Que Sergius et ses partisans aient abusé des expressions du

Pontife romain, qu'ils se soient servis de sa lettre comme d'une autorité et d'une défense, qu'ils aient réussi à l'introduire parmi les documents monothélites et à la faire anathématiser par le Concile de Constantinople, ce sont autant de faits que les expressions matérielles de la lettre peuvent expliquer, mais qui ne se posent, en aucune manière, comme la condamnation du pape Honorius.

Il nous reste du pape Honorius, une seconde lettre écrite peu de temps après la première. Les dates de l'une et de l'autre sont exactement déterminées par la nomination de Sophronius au siége de Jérusalem. Nous avons vu que Sergius s'adressa au Pape avant d'avoir reçu les lettres synodales du nouveau patriarche. Honorius assure aussi dans sa première lettre, ne connaître que par ouïdire, l'élection de Sophronius. Bientôt après arrivent à Rome les députés de Jérusalem ayant à leur tête Étienne, évêque de Dor en Palestine, que nous retrouverons plus tard au Concile de Latran. Ils venaient présenter au Pape la lettre synodale du patriarche de Jérusalem. Choisi par les évêques de la province immédiatement après la mort de Modeste, Sophronius fut sacré et donna par conséquent sa lettre de prise de possession, dans les derniers mois de 633 ou au commencement de l'année 634. C'est à peu près la date de la première lettre d'Honorius. La seconde fut écrite pendant le séjour à Rome des envoyés de Sophronius.

Le Pape fait connaître de nouveau à Sergius sa volonté d'interdire les expressions nouvelles qui pourraient troubler la foi des fidèles. Il engage le patriarche de Constantinople à s'employer auprès de Cyrus, pour le contenir dans le silence relativement à l'unité et au dualisme de volonté. Les envoyés de Sophronius, ajoute-t-il, ont reçu des recommandations analogues. Ils ont promis que le

patriarche de Jérusalem s'abstiendrait désormais de parler sur ces questions.

C'est donc au commencement de 634 qu'Honorius écrivit ses deux lettres. Nous connaissons l'époque de sa mort qui arriva le 12 octobre 638. Près de quatre ans s'étaient écoulés depuis la réponse d'Honorius qui proscrivait les formules d'une et de deux volontés dans le Christ. Aucune réclamation contre le sens de cette condamnation, ne se produisit du vivant d'Honorius. Personne n'attaqua l'imprudence ou l'erreur dogmatique de la déclaration pontificale. Les églises de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem semblent vivre en paix, à l'abri de la défense portée par Honorius. Il ne faut donc pas s'étonner que ce Pape ne se soit nullement occupé de donner la véritable interprétation de sa lettre, ou de prémunir les fidèles contre la possibilité d'attribuer un sens hétérodoxe à une expression toujours employée jusque-là pour traduire une doctrine catholique.

IV.

Pendant le long interrègne de vingt mois qui suivit la mort d'Honorius, le patriarche de Constantinople crut le moment opportun pour la déclaration publique de l'unité de volonté dans le Christ. Il obtint de l'empereur Héraclius la publication de l'*Ecthèse*. Ce rescrit impérial présente deux parties distinctes et entre elles contradictoires. Dans la première, l'unité d'énergie et de volonté de Jésus-Christ est déclarée d'une manière très-positive ; la seconde, après des considérations basées sur la prudence et l'amour de la paix, interdit la discussion sur l'unité et la dualité des volontés.

Il y a loin de cette pièce aux lettres d'Honorius. La conclusion se présente dans des termes analogues ; mais

elle est commandée par des principes bien différents. Honorius ordonne le silence sur une subtilité d'école, et cependant, proclame les droits de la vérité ; Sergius, dans l'*Ecthèse*, se cache derrière le nom et la puissance de l'empereur, pour affirmer l'hérésie et imposer le silence à la doctrine orthodoxe.

L'*Ecthèse* fut proposée comme symbole de la foi, aux députés romains qui s'étaient rendus à Constantinople pour demander à Héraclius de confirmer l'élection du pape Séverin. Les députés répondirent courageusement que Rome dicte la foi et ne sait pas souscrire aux formules hérétiques. Cette parole fut l'origine des vexations que les officiers de l'empereur exercèrent contre le clergé et la ville de Rome. L'exarque d'Italie se rendit à Rome apportant un exemplaire de l'*Ecthèse*, qu'il voulait faire souscrire au Pontife élu. Le palais de Latran qu'occupait Séverin fut livré au pillage, et comme s'exprime le chroniqueur Monstrelet « tantost toute la maison fust forcée, et on emporta tout ce qu'on y trouva, et mesmement n'y demeura huys ne fenestre, que tout ne fut osté »

Les violences de l'exarque ne purent pas vaincre la constance de Séverin ; mais elles eurent pour effet de retarder jusqu'au 28 mai 640, le sacre du nouveau Pontife. Deux mois et quatre jours après, le 1er août, Séverin mourait, après avoir condamné l'*Ecthèse*.

Son successeur Jean IV, à peine monté sur le trône de saint Pierre (24 novembre 640), assembla un concile qui renouvela la même condamnation. Nous devons observer ici que l'empereur et ses ministres, pour imposer l'*Ecthèse* à Séverin et à Jean IV, ou défendre cet écrit contre les anathèmes des deux Pontifes, ne font jamais intervenir un argument qui aurait présenté une grande force, si à cette époque on avait cru à sa validité : je veux dire l'autorité du pape Honorius. Contre les Romains qui pos-

sédaient la copie exacte des lettres d'Honorius et ne pouvaient pas se méprendre sur leur sens véritable, une telle objection aurait été sans valeur. Mais, à Constantinople et dans tout l'Orient, on pouvait impunément citer les paroles d'Honorius et en fausser le sens.

Sergius ne manqua point à cette œuvre de mensonge. Pendant le règne du pape Séverin, ou au commencement de celui de Jean IV, nous voyons une députation des catholiques de Constantinople, se présenter à Rome et demander avec anxiété la cause des incriminations que l'on faisait peser sur la mémoire d'Honorius. Le moine Maxime, qui rapporte le fait, observe que les romains se montrèrent fort surpris de l'accusation. Ils firent connaître aux députés le véritable sens de la lettre écrite par Honorius au patriarche de Constantinople. Nous avons la lettre de saint Maxime qui rend compte au prêtre Marin du résultat de l'ambassade. Maxime assure avoir consulté les députés immédiatement après leur retour de Rome. Il se hâte de faire connaître à son ami l'insigne supercherie des hérétiques (1). Dans les dialogues de saint Maxime avec Pyrrhus, successeur de Sergius, le même témoignage est de nouveau invoqué en faveur d'Honorius. Le saint martyr réfute les insinuations malveillantes du patriarche contre le Pontife de Rome, par l'autorité non suspecte d'erreur du moine Jean, autrefois secrétaire d'Honorius, et devenu Pape sous le nom de Jean IV (2).

L'ancien secrétaire d'Honorius ne crut pas suffisant d'avoir calmé les craintes des catholiques de Constantinople. A peine sacré (24 novembre 640), il assemble un Concile qui condamne publiquement l'*Ecthèse*. L'empereur Héraclius se soumit à la sentence. Avant sa mort,

(1) S. Maximi, *Tomus dogmat.* ad Marinum ; *Patrologie grecque*, t. XCI, pp. 228 sqq.

(2) Id. *Disputatio cum Pyrrho*, ibid., pp. 328 sqq.

qui arriva le 11 février 641, il répudia le document hérétique publié sous son nom, et dénonça le patriarche Sergius comme son véritable auteur.

Bientôt après, Jean IV écrivit au nouvel empereur Constantin, le priant de retirer l'*Ecthèse* d'Héraclius. Il présentait en même temps à l'empereur l'apologie du pape Honorius. Ce Pontife, en ordonnant le silence sur la question des volontés, n'avait accepté en aucune manière le sens des monothélites. Interrogé par Sergius, il avait admis la formule d'une volonté unique, pour marquer la complète harmonie qui régnait, dans le Christ, entre les actes de la nature humaine et ceux de la nature divine. C'est donc à tort que l'on voudrait confondre, dans la lettre du Pontife romain, l'unité morale, qui vient de l'accord de deux volontés parfaitement unies, avec l'unité physique et substantielle des actes du Sauveur. Une telle erreur était loin de la pensée d'Honorius et des expressions employées dans sa lettre (1).

Constantin ne régna que quatre mois après la mort de son père Héraclius. C'est donc au commencement de l'année 641, c'est-à-dire un peu plus de deux ans après le pontificat d'Honorius, qu'il faut placer la lettre de Jean IV et l'apologie de son prédécesseur. Pyrrhus était alors patriarche de Constantinople ; mais il ne tarda pas à être chassé de son siége. Il était accusé d'avoir coopéré à la mort violente de Constantin. Exilé en Afrique, il y rencontra le moine saint Maxime, et eut avec lui, au mois de juillet de l'année 645, les fameuses conférences dont nous avons déjà parlé. On sait qu'elles aboutirent à une feinte conversion du patriarche de Constantinople et au voyage à Rome des deux interlocuteurs.

Théodore, successeur immédiat de Jean IV, accueillit

(1) *Epistola* Joannis IV ad Constantinum, *Apologia pro Honorio*, *Patr. lat.*, t. LXXX, pp. 602 sqq.

Pyrrhus avec bonté. Après avoir reçu l'abjuration de ses erreurs, il essaya de lui rendre son siége. Il écrivit dans ce but à Paul, patriarche intrus de Constantinople, lui reprochant d'avoir accepté la succession de Pyrrhus, avant de faire subir au coupable un jugement canonique. Dans la même lettre, il constate avec douleur que Paul reconnaît l'*Ecthèse* déjà plusieurs fois anathématisée par les Papes, et condamnée récemment encore par les ordres de l'empereur Constantin. Le Pape blâme vivement cette conduite, qui montre la participation de Paul aux erreurs de Sergius et de Pyrrhus.

Le patriarche de Constantinople parvint sans doute à justifier sa prise de possession d'un siége que l'hérésie avouée et les crimes ne son prédécesseur, avaient rendu vacant. D'ailleurs Pyrrhus se rendit bientôt indigne de la protection de Maxime et du Pape. Retiré à Ravenne en 648, il succomba aux sollicitations de l'exarque et revint à ses anciennes erreurs. Nous le voyons, quelque temps avant sa mort, recevoir le digne fruit de son apostasie et remonter sur le siége de Constantinople, comme successeur du patriarche Paul. Celui-ci, après sa première lettre au pape Théodore, inspira au Pontife romain de nouveaux motifs de plaintes. Sommé d'expliquer sa conduite à l'égard des hérétiques, et de faire connaître ses sentiments sur le monothélisme, il répondit une lettre astucieuse dans laquelle il se déclare pour l'unité de volonté dans le Christ. A l'appui de son sentiment, il fait intervenir les témoignages de la tradition chrétienne et l'autorité du pape Honorius.

Théodore condamna la lettre et son auteur. Il ne vit, dans les citations du patriarche, que l'abus criminel d'une doctrine orthodoxe. Les textes des Pères sur l'unité de volonté, la défense posée par Honorius, avaient déjà trouvé des commentaires et des apologies trop autori-

sées, pour qu'il fût nécessaire de les protéger contre les insinuations des monothélites.

Pour se venger de la sentence de Théodore, le patriarche fit mettre à la torture les envoyés du Pape, et obtint de l'empereur Constant, la proclamation d'un nouveau décret dogmatique qui remplacerait l'*Ecthèse*. Le *Type* est le commentaire exact de la lettre de Paul au pape Théodore. Il a pour unique objet d'interdire les formules d'une et de deux volontés, les regardant comme également répréhensibles. Malgré la similitude des expressions, nous sommes bien loin de la doctrine du pape Honorius. Ce n'est pas l'autonomie et la distinction des opérations divines et humaines, mais leur opposition que condamnait la lettre du Pape. On conçoit néanmoins que les esprits prévenus pouvaient facilement s'en laisser imposer. La formule employée par Honorius, grâce à une interprétation forcée, traduisait l'erreur des monothélites. Acceptée de la sorte par les hérétiques, elle pouvait être comprise plus tard dans la condamnation qui atteignit tous les documents monothélites.

Le *Type* avait été publié au commencement de septembre de l'année 648. Théodore mourut seulement le 13 mai de l'année suivante. Nous ne voyons pas qu'il se soit occupé de le condamner. La sentence qu'il avait portée contre Paul, atteignait aussi le décret impérial.

Le 5 octobre de la même année 649, le pape Martin I, successeur de Théodore, ouvrit au Latran un Concile auquel assistèrent cent cinq évêques. Malgré les lettres menaçantes de l'empereur et la présence hostile de l'exarque Olympius, les Pères se prononcèrent contre l'erreur monothélite. L'*Ecthèse* et le *Type* furent condamnés, et, avec ces décrets impériaux, les patriarches de Constantinople, Sergius, Pyrrhus et Paul qui en étaient les véritables auteurs.

Devant les évêques réunis au Latran, le Pape rappela les condamnations de ses prédécesseurs contre les hérétiques monothélites. Il fit observer que tous s'étaient élevés avec force contre l'hérésie, et s'étaient montrés dignes successeurs de saint Pierre. Si on se rappelle les accusations successives portées contre Honorius par Pyrrhus et Paul de Constantinople, on est obligé de voir dans la déclaration de Martin, une défense publique de ce Pape.

Sous les successeurs immédiats de saint Martin, Eugène, Vitalien, Adeodatus et Donus, nous ne voyons intervenir en aucune manière dans la question monothélite, la lettre du pape Honorius. Les Pontifes romains, malgré la violente persécution de l'empereur Constant, protestent contre l'hérésie et condamnent ses principaux représentants. Sur le siége de Constantinople se succédaient en même temps des patriarches attachés, pour la plupart, aux erreurs du monothélisme. Quelques-uns cependant entrèrent en communion avec les Papes et soutinrent les doctrines orthodoxes. C'est ainsi qu'à l'hérétique Pierre nous voyons succéder Thomas, Jean et Constantin que les actes du VIe Concile proposent comme catholiques. Théodore et Georges, qui viennent après, se montrèrent ardents défenseurs du monothélisme.

A peine patriarche, Georges voulut rayer des diptyques de Constantinople, le pape Vitalien dont ses prédécesseurs catholiques avaient inscrit le nom. Il soutenait qu'aucun Pontife romain ne pouvait être regardé comme orthodoxe, depuis le règne d'Honorius. C'est l'empereur Constantin Pogonat, fils et successeur de Constant, qui dénonce au Pape Donus, les sentiments hostiles du patriarche.

On comprend que Georges, attaché au monothélisme, voulût exercer sa vengeance contre tous les Papes qui avaient dénoncé et condamné cette hérésie. L'exception qu'il fait en faveur d'Honorius est à la fois une accu-

sation et une injure. Le distinguer sur ce point de ses successeurs, c'était lui prêter des sentiments et une doctrine contraires à tout ce que les Papes avaient condamné dans les patriarches de Constantinople et dans les monothélites.

Il n'est pas inutile de remarquer que Georges reproduisait une allégation qui avait été formellement énoncée, ou au moins acceptée, par la plupart de ses prédécesseurs depuis le patriarche Sergius. Le nom d'Honorius sur les diptyques de leur église, était un témoignage permanent de l'opinion hérétique qu'ils lui supposaient. On est donc bien hasardé de soutenir, avec certains apologistes du pape Honorius, que la lettre de ce Pontife connue d'un petit nombre de personnes à l'époque où il l'écrivit, fut bientôt à peu près entièrement oubliée des partisans et des adversaires du monothélisme. Nous avons constaté au contraire la députation des catholiques de Constantinople pour obtenir des explications à son sujet, les apologies successives de saint Maxime et de Jean IV, la défense tacite de saint Martin Ier devant le Concile de Latran ; nous avons vu en même temps les insinuations frauduleuses de Sergius, les accusations directes de Pyrrhus, les allusions évidentes renfermées dans le *Type* de Constant. L'argument employé par le dernier patriarche Georges, pour faire effacer des diptyques le nom de Vitalien, s'appuie enfin sur le consentement unanime de ses prédécesseurs qui avaient considéré Honorius comme défenseur de l'opinion monothélite.

Il est vrai que Rome protestait par des actes non moins publics, contre ces incriminations. La mosaïque de Sainte-Agnès sur la voie Nomentane ne vit point effacer de son inscription, le nom d'Honorius qui l'avait fait exécuter (1) ; les épitaphes de ce Pontife composées sous le

(1) Cf. *Roma descritta* da A. Nibby, parte moderna, t. III, p. 48 sqq. ; *Patrologie latine*, t. xc, p. 494.

règne de ses successeurs immédiats, s'accordent à louer *la sagesse et l'énergie de son gouvernement*, *la sainteté de sa vie*, *la grandeur de ses actes* ; elles signalent avec une intention visible, *la pureté et la force de sa doctrine* (1).

L'empereur Constantin Pogonat s'opposa aux projets hérétiques du patriarche Georges. Il voulut même en informer le pape Donus (2). Dans sa lettre il propose au souverain Pontife, l'assemblée d'un Concile œcuménique comme seul moyen d'arrêter les audaces et les progrès du monothélisme. La lettre de l'empereur est datée du mois d'août de l'année 679. Des motifs qui nous sont inconnus en retardèrent l'envoi. Elle n'arrive à Rome que dix mois après, sous le pontificat de saint Agathon qui fut sacré le 26 juin 679.

Aussitôt le pape Agathon rassemble les évêques d'Italie, et le 28 mars 680, il ouvre à Rome un synode auquel prirent part cent vingt-cinq Pères. L'ordre et les matières du futur Concile de Constantinople furent discutés et déterminés. Dans le même temps, le Pape engageait les métropolitains des provinces occidentales, de réunir leurs évêques suffragants, afin d'étudier ensemble les doctrines erronées des monothélites et de choisir leurs délégués pour le Concile œcuménique.

Les légats du Pape arrivèrent à Constantinople le 10 septembre 680. Ils présentèrent à Constantin la lettre synodale d'Agathon (3). Le Pape faisait connaître à l'empereur les avantages qu'il attendait de la réunion du Concile. L'examen et la condamnation des doctrines hérétiques, lui faisaient concevoir l'espérance de ramener les

(1) Mgr Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, t. I, p. 280.

(2) Constantini *Epist. ad Donum papam*, *Patrol. lat.*, t. LXXXVII, pp. 1148 sqq.

(3) Agathonis *Epistola ad Augustos imperatores*, *Patrol. lat*, t. LXXXVII, pp. 1162 sqq.

provinces de l'Orient, à la foi traditionnelle de l'Église romaine. Jamais, disait Agathon, les Papes, mes prédécesseurs, n'ont été de connivence avec l'hérésie, et, en particulier, avec les erreurs des monophysites et des monothélites. Cette affirmation se trouve répétée cinq ou six fois par le Pape. C'était une réponse suffisante aux insinuations que contenait la lettre de l'empereur, par rapport à Honorius. Il semble que l'orthodoxie de ce Pape était suffisamment sauvegardée. Nous allons voir néanmoins sa lettre à Sergius anathématisée par les Pères de Constantinople ; les légats n'essaieront pas de la défendre ou de l'interpréter, l'empereur applaudira à la condamnation, et les Papes successeurs d'Agathon s'empresseront de la confirmer.

V.

Le 7 novembre 680, troisième année du pontificat d'Agathon, vingt-troisième du règne de Constantin Pogonat, s'ouvrit le VIe Concile œcuménique. Les premières sessions furent marquées seulement par l'obstination dans l'erreur monothélite, de Macaire, patriarche d'Antioche, et le retour à l'orthodoxie de Georges, patriarche de Constantinople.

On se rassembla le 22 mars pour la douzième session. Les lettres originales de Sergius et d'Honorius furent lues aux Pères du Concile, qui les condamnèrent dans la session suivante. Ces lettres sont rejetées par les Pères comme *contraires aux doctrines apostoliques, aux décisions des Conciles et aux sentiments de la tradition catholique.* Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Pierre, Paul de Constantinople, Théodore de Pharan, *tous signalés par le pape Agathon, sont rejetés du sein de l'Église, à cause de l'impiété de leurs croyances. Avec eux*, ajoutent les Pères, *nous rejetons du*

corps de l'Église et nous anathématisons Honorius qui fut autrefois évêque de l'antique siége de Rome, parce que nous voyons, d'après la lettre qu'il écrivit à Sergius, qu'il adopta en tous points, les doctrines de ce patriarche et qu'il approuva ses dogmes impies.

On peut épiloguer sur les expressions du Concile, constater qu'Honorius occupe une place à part dans la formule de condamnation, distinguer entre les motifs qui attirent sur lui l'anathème et ceux qui sont invoqués contre Sergius et ses partisans ; il est cependant impossible d'éviter les termes rigoureux de la sentence. Honorius n'est pas accusé d'imprudence ou de légèreté, il n'est pas simplement repris ou blâmé : sa condamnation est celle qui atteint les hérétiques.

Le sens de la treizième session est d'ailleurs parfaitement déterminé par les anathèmes qui dans les seizième et dix-septième sessions, non moins que dans la lettre des Pères du Concile au pape Agathon (1), confondent le nom d'Honorius avec les noms de monothélites bien connus.

En face de témoignages aussi formels, deux hypothèses se présentent pour la défense du pape Honorius. On peut supposer la falsification des actes du Concile et soutenir la substitution du nom d'Honorius à celui d'un hérétique fameux qui semble avoir été oublié, ou bien encore mettre une erreur de fait à la charge des Pères de Constantinople. La première alternative, si elle répond à tout ce que nous avons rapporté de la question monothélite, ne peut en aucune manière s'accorder avec les événements qui suivirent le VIe Concile. Nous ne croyons pas plus d'efficacité à la seconde alternative, lorsqu'elle est présentée dans toute sa rigueur. Il est moralement impossible

(1) *Patres synodi sectæ ad Agathonem epist.*, *Patrologie lat.*, t. LXXXVII, pp. 1287 sqq.

que les légats du Pape, que l'empereur, que les Pères du Concile, après les explications de Jean IV, après les déclarations du synode de Latran tenu sous Martin Ier, et surtout après les affirmations réitérées du pape Agathon, aient voulu condamner sans restriction, sans examen, sans discussion, la doctrine d'Honorius.

Mais si tous étaient instruits des sentiments orthodoxes d'Honorius, il n'en est aucun qui ignorât la manière frauduleuse dont les hérétiques interprétaient sa lettre, et l'abus qu'ils faisaient *des expressions* du Pontife romain pour défendre et propager leurs erreurs. Peut-on s'étonner, dès lors, que les Pères du VIe Concile aient voulu comprendre dans leurs anathèmes, une lettre qui, écrite dans un sens catholique, avait revêtu, grâce à la malice de ses commentateurs intéressés, le sens de l'hérésie monothélite? Ce n'est pas le Pontife que condamnait le Concile, mais la lettre qui portait son nom. Il ne poursuivait pas de ses anathèmes le sens de l'auteur, mais l'abus auquel donnait lieu un document orthodoxe.

Pourquoi cette distinction ne s'est-elle pas produite dans les actes mêmes du Concile? On pourrait répondre que nous ne possédons pas les actes dans leur intégrité. Je préfère cependant me rejeter sur l'inutilité de la déclaration pour des hommes qui connaissaient tous le sens orthodoxe de la lettre d'Honorius, et ne pouvaient applaudir à sa condamnation que pour voir condamner avec elle, la formule de l'hérésie.

Le pape saint Léon II qui confirma les actes du VIe Concile, se montre, au moins dans l'expression, plus sévère que les Pères réunis à Constantinople. Après le retour de ses légats, il écrit à l'empereur Constantin: « Nous anathématisons les fauteurs des doctrines nouvelles, Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus, Paul, Pierre, patriarches de Constantinople,...

et avec eux Honorius qui n'a pas fait briller sur l'Église de Rome, la doctrine traditionnelle, mais par une coupable négligence a laissé altérer l'intégrité de la foi (1). » Dans une lettre aux évêques d'Espagne, saint Léon renouvelle les mêmes condamnations, et s'exprime d'une manière analogue, au sujet d'Honorius: « Avec Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Pierre, Paul, a été condamné aussi Honorius qui n'a pas convenablement usé de l'autorité apostolique, pour éteindre la flamme d'une hérésie nouvelle, mais, par sa négligence, a augmenté les forces de l'erreur (2). »

Cette négligence, cette trahison qui consiste uniquement dans la conduite imprévoyante d'un Pontife, ne peut-elle pas s'expliquer dans le sens que nous avons attribué à la condamnation du VIe Concile? Le pape Honorius avait garanti le sens orthodoxe de sa lettre à Sergius, par l'exposition du dogme des deux natures. Il avait même précisé le cas particulier dans lequel la formule du dualisme pour les actes du Sauveur, ne pouvait pas s'étendre à un combat de deux volontés contraires. Ses successeurs avaient fait l'apologie de sa doctrine, en rapprochant du passage incriminé, le contexte de la lettre. Mais Honorius et ses défenseurs ne pouvaient pas empêcher les hérétiques d'emprunter le texte matériel, et de faire servir la formule pontificale à la proclamation du monothélisme. C'est cette imprudence dont il ne pouvait pas se rendre compte, cette trahison dont il n'eut pas conscience, qui fut pour l'hérésie un moyen de propagation, et que le Concile et Léon II poursuivirent de leurs anathèmes.

Le pape Benoît II, successeur immédiat de saint Léon, fit admettre en Espagne, les actes du VIe Concile. Nous

(1) Leonis II, *Epist. ad Imperat.*, *Patrol. lat.*, t. XCXVI, p. 410.
(2) Id., *Epist. ad episcopos Hispaniæ*, ibid., p. 414.

ne voyons pas qu'il ait fait des restrictions par rapport aux passages qui condamnent Honorius. Dans les VIIe et VIIIe Conciles œcuméniques, les décisions des Pères de Constantinople relativement à ce Pape, furent confirmées. On peut même lire dans les actes du VIIIe Concile, des paroles sévères pour Honorius, prononcées par le pape Adrien, dans un synode tenu au Latran. Elles ne sont d'ailleurs que le commentaire du serment prêté par les Papes de cette époque, le jour de leur intronisation. Ils prononçaient l'anathème « contre les hérétiques Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, patriarches de Constantinople, et contre Honorius qui avait laissé se développer leurs doctrines coupables. » Avec les souverains pontifes, l'Église chaque année, au jour de la fête de saint Léon II, rendait grâces à Dieu de la condamnation portée par le Concile de Constantinople, contre ceux qui avaient professé la doctrine de l'unité de volonté dans le Christ, ou avaient favorisé la propagation de ce dogme pervers.

Depuis longtemps le nom d'Honorius a disparu du serment des Pontifes nouvellement élus ; il a été également effacé des pages du bréviaire. Le souvenir des luttes de l'Église contre l'erreur monothélite, n'ayant plus le même intérêt pour les nouvelles générations, il était à craindre que le souvenir ne fût pas toujours aussi fidèle à distinguer les motifs qui avaient servi de bases à la condamnation. On pouvait se faire un scandale du nom d'Honorius qui n'était d'abord intervenu que pour prémunir les fidèles contre le sens hérétique donné à son écrit.

Gustave Contestin.

UNE NOUVELLE ÉDITION

DE LA THÉOLOGIE DE TOULOUSE.

C'est une grosse question que celle des *Théologies élémentaires*. De tous côtés on demande un ouvrage vraiment classique ; de toute part accourent des auteurs réclamant pour leur œuvre le bénéfice de l'introduction dans les cours de nos séminaires ; et pourtant les mêmes plaintes subsistent. Nous n'avons pas encore de théologie classique, répètent toujours les professeurs des écoles ecclésiastiques ! Peut-être ferait-on bien de revenir purement et simplement à la *Medulla* d'Abelly. Je ne sache pas, qu'en fait d'ouvrage élémentaire, on ait encore produit rien d'approchant de ce résumé substantiel. Il est merveilleux que le saint évêque de Rodez ait pu renfermer toute la théologie dans ses deux petits volumes.

Toutefois, la justice veut que nous examinions les œuvres de ce genre qui se produisent. Leurs auteurs, en s'y consacrant, ont fait preuve d'un tel dévouement, qu'il y aurait de l'ingratitude à ne pas applaudir à des efforts aussi louables. Je viens aujourd'hui remplir ce devoir par rapport à la *dixième édition* de la théologie dite *de Toulouse*, que M. Bonal, prêtre de Saint-Sulpice, a donnée au public, il y a quelques mois.

Les lecteurs de la *Revue* se rappellent peut-être les comptes-rendus et les sages critiques qui ont paru en 1860, 1861, 1865 et 1868 des *septième*, *huitième* et *neuvième* éditions de la susdite théologie. Je n'ai pas à y revenir. Je

veux seulement faire connaître à nos lecteurs la *dixieme* édition que j'ai sous les yeux, sans me mettre en peine de la comparer à ses devancières.

Et d'abord, félicitons M. Bonal de ce qu'il y a élargi le cadre de l'enseignement. Il a fort à propos introduit le traité *de Fide*. Il a fait une part considérable au traité *de Angelis*. Il discute *ex professo* la question des *fins dernières*, et surtout celle de l'*enfer*. Dans le traité *de Ecclesia*, il prend successivement à partie les erreurs gallicanes, et les principes non moins erronés des *catholiques-libéraux*.

On est heureux de retrouver dans ce traité *de Ecclesia*, la réfutation anticipée des assertions étranges de Mgr Maret sur la constitution de l'Église, l'institution canonique des Évêques, la supériorité du Concile au-dessus du Pape, etc., etc. Assurément ce n'est pas auprès de M. Bonal que les partisans du gallicanisme trouveront un refuge. Qu'ils écoutent quelques-unes de ses propositions.

« Hodie quatuor præfati articuli (ann. 1682) utpote « auctoritati vere supremæ S. Pontificis oppositi *etiam in « Gallia respuuntur ; nec illos ab aliquo publice edoceri, jam « toleraret auctoritas ecclesiastica.* » (T. I, p. 275.)

« Jamvero quæstio est utrum Romanus Pontifex, ex ca- « thedra loquendo, sit infallibilis, ejusque decreta sic « emissa sint prorsus irreformabilia, antequam accedat « Ecclesiæ consensus. *Negativa sententia a pluribus olim « propugnata fuit, in Galliis præsertim, atque consignata in « declaratione cleri Gallicani. Hodie vero hæc sententia ab « omnibus deseritur.* » (*Ibid.*, p. 478.)

« In hypothesi autem, si fieri posset, quod major pars « Episcoporum se separaret a summo Pontifice, eique mi- « nor pars tantum adhæreret, *sine dubio infallibilitas per- « maneret apud Episcopos summo Pontifici adhærentes.* » (*Ibid.*, p. 456.)

« Romanus Pontifex est fons visibilis, *a quo dimanat*

« *omnis saltem expedita juridictio in Ecclesia.* » (*Ibid*,, p, 466.)

Se peut-il rien de plus net? Que les gallicans en prennent leur parti : personne ne veut plus de leurs doctrines.

Ce n'est pas tout. M. l'abbé Bonal se tient au courant des questions modernes. Il traite la question du *Spiritisme*. — Il amène la discussion si importante aujourd'hui du *compte de conscience* dans les communautés religieuses. — Il donne sur chaque état des nôtions précises, qui accusent beaucoup de réflexion chez le théologien qui les fournit. Le lecteur me permettra de transcrire ici le résumé des devoirs de l'évêque.

« Episcopo personaliter et principaliter incumbit totius « Diœcesis regimen... Hoc autem regimen essentialiter « consistit *in actione qua Episcopus suas oves luce fidei illu-* « *minat, omni modo a malo eas removet, ad vitam supernatu-* « *ralem elevat, in viam salutis dirigit, in praxi omnium vir-* « *tutum confortat et perficit :* ita ut malum, ubicumque sit « satagit emendare, et bonum quodcumque omnes edocet, « et ab omnibus in praxim reduci omni die, sine requie, « ex totis viribus suis enititur, et ad hunc omnino divi- « num finem assequendum seipsum totaliter impendit. » (T. VI, p. 568.)

Dieu soit béni ! Voici enfin un théologien français qui voit dans l'évêque autre chose qu'un *administrateur*. M. Bonal restitue à l'évêque sa dignité incomparable ; celle d'être avant tout le docteur et le sanctificateur de son troupeau.

Enfin, et c'est à mon avis son principal mérite, M. l'abbé Bonal ne perd pas de vue que la théologie étant la science du *surnaturel*, il faut que la notion du surnaturel soit familière au théologien. De là, une insistance marquée sur l'action surnaturelle de Dieu, sur la nature de la grâce sanctifiante, sur l'habitation du Saint-Esprit dans les

âmes, sur les rapports intimes de la sainte Vierge avec les hommes, sur le rôle des saints Anges gardiens, etc. Encore une fois, c'est là un mérite d'autant plus grand que jusqu'à présent nos théologies élémentaires avaient presque évité de prononcer le nom de *surnaturel*. En entrant dans une voie nouvelle, M. Bonal s'est assuré la supériorité sur les auteurs élémentaires qui l'ont précédé (1).

Cependant les *Institutiones theologicæ* ne sont pas sans défauts. Sans parler de la latinité qui laisse beaucoup à désirer, l'ouvrage présente des lacunes considérables, et est entaché de vices de méthode non moins frappants.

Ainsi, par exemple, le lecteur regrettera que dans le traité *de Locis theologicis*, la liturgie occupe une place si petite. Les discussions liturgiques qui, dans ces derniers temps, ont agité la France, devaient tout naturellement engager l'auteur à traiter avec plus d'ampleur une matière si importante. Une dizaine de pages n'eussent pas été de trop pour mettre en lumière cette vérité si longtemps oubliée, que *le principal instrument de la tradition, c'est la liturgie.*

Si le traité *de Ecclesia* est irréprochable pour le fonds, l'est-il également pour la forme et la méthode ? Que M. Bo-

(1) Pour être juste, il faut dire que M. l'abbé Martinet s'est appliqué avec un rare talent à développer la notion du *surnaturel* dans des ouvrages élémentaires. Je ne m'explique pas le silence de la presse religieuse par rapport aux *Institutiones theologicæ* du savant et fécond écrivain. Il est certain, en effet, que dans sa double partie, dogmatique et morale, cet ouvrage présente une admirable synthèse théologique, que difficilement on surpassera. Ajoutez à cela le mérite d'une diction irréprochable, et qui parfois s'élève jusqu'à l'éloquence : vous pourrez conclure que la théologie de M. Martinet peut à bon droit réclamer sa place dans toute bibliothèque ecclésiastique.

Pourquoi l'ouvrage de M. Martinet ne serait-il pas introduit dans nos séminaires? Le trouve-t-on trop volumineux? Peut-être aussi croit-on qu'il ne soit trop au-dessus de la portée des élèves. Mais qui sait si le meilleur moyen de relever le niveau des études ne serait pas d'obliger les élèves à faire des efforts pour atteindre à un but désormais placé plus haut?

nal me le pardonne, mais je ne puis accepter qu'il disserte aussi longuement qu'il le fait sur l'autorité du *Corps épiscopal*, avant d'arriver au Pape. Je sais bien que telle n'est pas sa pensée : mais enfin on dirait que pour lui le corps des pasteurs a été constitué tout d'abord, et que dans ce corps ainsi formé, le Sauveur a choisi un membre qu'il a élevé à la dignité de chef. Or, historiquement, il n'est pas exact que l'Église ait été formée de la sorte : Notre-Seigneur a commencé par choisir Pierre, et c'est sur Pierre, désormais constitué Chef et fondement que l'Église a été construite : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo*. Pourquoi donc suivre une marche qui n'est pas celle qu'a suivie le divin Fondateur ? Que M. Bonal commence par parler du Pape, il s'épargnera bien des redites, et son traité y gagnera grandement en netteté.

Et puisque j'en suis au traité *de Ecclesia*, ne me sera-t-il pas permis d'exprimer mon étonnement du silence que garde l'auteur relativement aux *véritables* traditions gallicanes ? Depuis quelques années on a, grâce à Dieu, fait assez de bons travaux pour démontrer que la France n'avait jamais était *gallicane*, dans le sens répréhensible du mot. Pourquoi ne pas en dire quelque chose à ses élèves ? Pourquoi surtout omettre de citer les belles paroles de M. Olier sur l'*infaillibilité du Pape*, lorsqu'on cite ce grand serviteur de Dieu à propos de plusieurs autres choses qui n'ont pas cette gravité ?

J'arrive au traité *de Deo*. Là, je me demande si les Jésuites accepteront l'exposition des doctrines de Molina. — Mais voici qui est plus grave ; je veux dire le silence absolu que garde l'auteur par rapport aux récentes condamnations de l'*ontologisme*. Sans doute, il est impossible de tout dire dans une théologie élémentaire ; mais il est certaines questions que les lecteurs ont le droit d'exiger.

Comment ne pas demander à l'auteur d'un traité *de Deo*

ce qu'il faut penser de l'ontologisme, surtout dans un temps où ce système menace d'envahir nos écoles ? — D'ailleurs, peut-on ignorer l'importance que le Saint-Siége attache à l'exécution de ses décrets en cette matière ? Les dernières affaires de l'Université de Louvain sont connues ; et l'on sait que tout récemment en France un évêque nommé n'a obtenu ses Bulles qu'après avoir souscrit à la condamnation de l'ontologisme. Nous devions donc nous attendre à voir figurer dans le traité *de Deo* le texte des sept propositions condamnées par le Saint-Office, le 28 septembre 1861. Une pareille omission s'explique d'autant moins que les quatre propositions condamnées par le Saint-Office, au sujet du traditionalisme en 1855, n'ont pas été oubliées.

Il est vrai que M. l'abbé Bonal paraît croire au prétendu ontologisme de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Bonaventure. Nos lecteurs peuvent se souvenir des intéressants travaux publiés par M. Deleau dans la *Revue*, pour arracher saint Augustin aux ontologistes. Il ne serait pas malaisé de faire la même chose en faveur de saint Anselme et de saint Bonaventure. Et quant au Docteur séraphique en particulier, je ferai observer à M. Bonal, qu'au lieu d'étudier la pensée de saint Bonaventure dans quelques passages isolés et obscurs de l'*Itinerarium mentis in Deum*, ouvrage purement ascétique, on devrait naturellement aller la chercher dans ses ouvrages théologiques, où les questions sont posées et résolues avec plus de précision. Voici comment saint Bonaventure s'exprime dans son commentaire sur le premier livre du Maître des sentences : (Dist. 3, art. 1, quæst. 2.)

« Quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis « manifestatur in opere, ideo Deus qui est artifex et causa « creaturæ, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est « ratio, una est propter convenientiam, alia propter indi- « gentiam. Propter convenientiam, quia omnis creatura

« magis ducit in Deum quam in aliquid aliud. Propter in-
« digentiam *quia cum Deus tanquam lux summe spiritualis*
« *non possit cognosci in sua spiritualitate et intellectu*, quasi
« materiali luce indiget anima ut cognoscat ipsum, *scilicet*
« *per creaturam*, » Ce n'est certes pas le langage d'un ontologiste.

Dans le traité *de Angelis* notre auteur établit la vérité des peines de l'enfer. Pourquoi ne le fait-il pas avec plus de vigueur? Pourquoi, par exemple, ne pas articuler plus nettement l'existence d'un feu *corporel?* Je sais bien que l'Église n'a pas condamné ceux qui soutiennent l'existence d'un feu *métaphorique*. Il n'en est pas moins vrai que la doctrine du feu métaphorique de l'enfer est contredite par la tradition catholique tout entière. « Certa et catholica
« sententia est ignem inferni..... *verum ac proprium ignem*
« *corporeum esse*. Hic est communis scholasticorum omnium
« consensus..... imo est communis Ecclesiæ sensus et ca-
« tholicorum... » Ainsi parle Suarez, en qui, selon Bossuet, l'on entend parler toute l'École. — Et quant à la *mitigation des peines* de l'enfer, est-il exact de dire : *Nulla ex his opinionibus ut veritati catholicæ contraria a theologis reputatur.* (T. II, p. 352.) Ou bien, est-il suffisant d'affirmer qu'une telle opinion est fort improbable, *valde improbabilis?* (*Ibid.*) Suarez ne le croyait pas, lorsqu'il qualifiait d'*erronée* la doctrine de la mitigation des peines : *Censeo esse erroneam.* Le cardinal Gotti n'hésite pas à dire de la doctrine opposée, c'est-à-dire de celle qui est communément reçue, qu'elle est proche de la foi, *proximam fidei.*

M. Bonal a peut-être voulu ménager une opinion qui semble avoir été celle de M. Émery. Je crois que le vénérable sulpicien serait le premier à rejeter un sentiment dont trop de personnes abusent aujourd'hui. Non, ce n'est pas au moment d'une conjuration universelle contre le dogme de l'enfer, qu'il peut être permis au théologien

de prononcer le moindre mot qui deviendrait un argument au service des adversaires (1).

Enfin, et je me bornerai là, il est fort douteux que par son traité *de Actibus humanis* M. Bonal ait contenté qui que ce soit. Est-il probabiliste ou probabilioriste? C'est le secret de l'auteur, qui se borne à exposer les arguments des deux partis, sans se déclarer ouvertement pour aucun d'eux ; quoiqu'il témoigne avoir du penchant pour la doctrine de saint Liguori : *Inclinamur in probabilismum.* (T. VI, p. 107.)

Eh bien ! Cette modération dans une question *pratique*, ne peut satisfaire personne. Car enfin, il est sûr que la question du *probabilisme* est fondamendale. *La loi douteuse m'oblige-t-elle?* Mais si cette question n'est pas préalablement résolue, vous ne pouvez faire aucun pas dans la théologie morale. Si vous vous contentez de dire à l'élève : Nous sommes ici dans le domaine des pures opinions ; vous le verrez plus tard diriger les âmes sans aucun principe arrêté ; et ce sera le fruit de votre abstention, là où il aurait fallu savoir prendre un parti.

De plus, je me permettrai de demander à l'auteur, s'il a suffisamment pesé les approbations émanées du Saint-Siége en faveur de saint Alphonse de Liguori et de sa doctrine. Il pourra lire dans une excellente note du *Compendium* du P. Gury (16e édit., t. I, p. 55), la série des actes pontificaux qui attestent combien la doctrine du saint évêque est chère à l'Église, et combien les Papes ont à cœur de la

(1) Le lecteur fera bien de relire dans la *Revue* (octobre 1864) un article intitulé : *Manière de prêcher sur l'enfer*. Quant au devoir qui incombe au professeur de flétrir courageusement devant les élèves toute opinion qui, sans être encore notée, est pourtant pratiquement rejetée par l'Eglise, voici un trait emprunté à la vie de M. Olier. Le vénérable fondateur apprit qu'un professeur de sa Compagnie avait traité d'opinion pieuse, mais *libre et facultative*, la croyance de l'Eglise à l'Assomption de Marie. Sur-le-champ M. Olier réunit la communauté et chassa publiquement de sa Compagnie l'auteur de ce propos téméraire.

voir se propager partout. Or, la doctrine de saint Liguori est la doctrine probabiliste.

Le traité du probabilisme est donc à refaire. Il faut que l'auteur dans cette question pratique, base de toute la morale, se prononce franchement dans un sens ou dans l'autre. S'il incline vers le probabilisme, qu'il expose d'une manière nette et précise les motifs de sa préférence. Qu'il donne à cette thèse toute l'importance et toute l'ampleur qu'elle mérite ; qu'il restitue à saint Alphonse de Liguori l'autorité que d'injustes détracteurs ont trop longtemps essayé de lui ravir.

Et maintenant je me résume.

La théologie de Toulouse contient une doctrine saine et de riches matériaux. Toutefois, pour devenir un ouvrage *vraiment classique,* il lui faut encore subir des retouches importantes et un sérieux travail de remaniement.

DURAND.

CONFESSIONS DES RELIGIEUSES.

Les aumôniers des communautés de femmes peuvent-ils, en vertu de leur nomination, entendre partout les confessions de celles qui habitent le couvent qui leur est assigné?

Mgr Lucidi (1) rapporte une décision de la S. Congrégation des Évêques et Réguliers, qui semblerait autoriser une réponse affirmative. Elle est du 2 janvier 1842, et elle est conçue dans ces termes : 2° *An horum confessariorum jurisdictio in feminas conservatorio, pro quo illi sunt destinati, adscriptas, valeat dum illæ eis confitentur extra conservatorium? — S. C. Episc. et Regularium respondit....* Ad 2m AFFIRMATIVE, DUMMODO CONSERVATORIO REMANEANT ADSCRIPTÆ.

Cette décision autorise-t-elle vraiment un aumônier confesseur à entendre partout les confessions des membres de sa communauté ?

On sait que, en ce qui concerne le sacrement de Pénitence, il n'y a que l'exercice de la juridiction ordinaire qui puisse partout s'étendre sur le pénitent; celui de la juridiction déléguée doit se contenir dans les limites du territoire qui lui est assigné. La raison décisive en ce point est que, d'après les décrets du Saint-Siége, l'approbation de l'ordinaire du lieu où la confession est entendue est nécessaire au confesseur délégué, et tellement nécessaire que, sans elle, l'absolution, par lui donnée, serait entièrement nulle : *Confessarios*, dit Innocent XII, dans sa bulle CUM SICUT du 10 avril 1700, *tam sæculares quam*

(1) *De Visit. sacr. lim.*, t. II, p. 175, n° 161.

regulares, quicumque illi sint.... Nullatenus posse audire pœnitentes sine approbatione EPISCOPI LOCI *in quo ipsi degunt et confessarios eligunt. Neque ad hoc suffragari approbationem semel vel pluries datam ab aliis ordinariis aliarum diœcesum obtentam, etiamsi pœnitentes illorum ordinariorum, qui tales confessarios approbassent, subditi sint.* Le Pontife ensuite déclare nulles les confessions faites sans l'approbation précitée, et condamne comme *fausse et téméraire* toute opinion contraire à ce qu'il vient d'établir, *reprobata tanquam falsa et temeraria quacumque contraria opinione.* Cette nécessité de l'approbation de l'ordinaire du lieu est si absolue pour le confesseur qui n'a qu'une juridiction déléguée, qu'il n'en est pas exempt, même en temps de jubilé, comme on le voit dans la bulle *Benedictus Deus* de Benoît XIV, qui n'accorde aux fidèles, dans ce temps, que la permission de se confesser à ceux qui sont approuvés par l'ordinaire du lieu, et qui veut même alors que les religieuses ne puissent s'adresser qu'à des confesseurs approuvés dans la localité pour les personnes de leur condition. Les curés eux-mêmes ont besoin de cette approbation de l'évêque local, quand ils confessent hors de leur paroisse des pénitents qui ne sont pas leurs paroissiens.

C'est ce qui a été formellement décidé, le 19 janvier 1641, par la Sacrée Congrégation du Concile : *Parochus unius diœcesis non potest confessiones audire sine licentia episcopi diœcesani.* Interrogée plus tard : *An curati unius diœcesis, vocati a parochis alienæ diœcesis, possint in ista audire confessiones absque licentia episcopi?* Elle répondit le 3 décembre 1707 : *Affirmative quoad subditos, negative quoad alios.* Le curé a besoin même de cette approbation dans les paroisses de son propre diocèse autres que la sienne. Ainsi l'enseigne la même S. Congrégation. On lui avait demandé : *An provisus de parochiali... censendus sit approbatus... ad audiendas confessiones duntaxat in illa diœcesi, in qua illam parochialem obtinet?* Elle répondit : *Censeri ad audiendas confessiones duntaxat in ea civitate, vel*

oppido ubi sita sit parochialis, non autem passim per totam diœcesim (1).

La discipline de l'Église étant telle que nous venons de l'exposer, comment doit-on entendre la décision rendue le 2 janvier 1842 par la Sacrée Congrégation des Évêques et réguliers ? Les aumôniers sont-ils donc curés des maisons religieuses pour lesquelles ils sont députés confesseurs ? Et, si leur juridiction n'est que déléguée, comment ont-ils le pouvoir de confesser hors du lieu qui leur est assigné pour l'exercice de leurs fonctions ? On sait que Benoît XIII, dans sa bulle APOSTOLICI MINISTERII, déclare formellement que : *Sacerdotes tam sæculares quam regulares qui ab Episcopis obtinuerunt licentiam audiendi confessiones limitatam* VEL QUOAD LOCUM, *vel quoad genus personarum, vel quoad tempus, non posse pœnitentiæ sacramentum administrare extra tempus,* VEL LOCUM, *vel genus præscriptum, quocumque privilegio, etiam in vim bullæ* CRUCIATÆ, *nullatenus suffragaturo.* La décision sus-relatée serait-elle donc en contradiction avec cette bulle et celles qui précèdent ?

Il est certain que les confesseurs des religieuses ne sont pas curés ; leur juridiction sur elles n'est que déléguée : ils ont besoin de l'approbation de l'Évêque du lieu pour les confesser validement et licitement, et cette approbation doit même être spéciale, quand il s'agit du moins des religieuses proprement dites.

Que les aumôniers confesseurs de religieuses ne soient pas curés et n'aient que des pouvoirs délégués, cela conste : 1° de ce qu'on ne voit nulle part dans le droit que des pouvoirs déterminés soient affectés à cet emploi ; c'est l'Évêque qui les fixe quant au lieu, à la durée, à l'étendue ; il peut les retirer quand il le juge à propos ; et même, d'après le droit, il ne peut conférer ces pouvoirs que pour trois ans, s'il n'a obtenu de Rome un indult spécial pour les continuer au-delà de ce terme. 2° De la raison péremptoire que, si le pouvoir des au-

(1) S. Liguori, lib. VI, n° 544.

môniers était ordinaire, ce serait sans doute le pouvoir pastoral qui suppose nécessairement le droit d'administrer les sacrements, à Pâques surtout et en danger de mort ; or, les aumôniers, principalement ceux des communautés à vœux simples, n'ont pas, de droit commun, le pouvoir de faire toutes ces choses : ce n'est même que par tolérance que ceux des communautés à vœux simples administrent chez nous les moribonds et font remplir à Pâques le devoir pascal dans leur couvent, ainsi qu'on peut le voir par la décision donnée à l'évêque d'Aire par la Sacrée Congrégation du Concile (1) ; aucun aumônier même ne peut marier, quoique, d'après le Concile de Trente, ce droit appartienne aux curés et que, contracté hors de leur présence, sans délégation de leur part ou de la part de leurs supérieurs hiérarchiques, le mariage soit nul. 3° C'est une maxime indubitable, est-il dit dans l'exposé d'un *votum* soumis à la Sacrée Congrégation du Concile, le 2 juin 1860, que celui qui a charge d'âmes doit offrir pour ses ouailles le saint sacrifice le dimanche et les fêtes : l'exiguité des revenus ne dispense même pas de cette obligation ; or, la Sacrée Congrégation décida, à la suite de ce *votum*, que les chapelains et les aumôniers n'étaient pas tenus à cette application. La même décision avait été donnée par la Sacrée Congrégation des Rites, en réponse à l'Archevêque de Québec : *Ad 4m non teneri, cum non sint parochi* (2). Rome ne regarde donc pas les aumôniers comme curés. Aussi, d'après plusieurs décisions, les aumôniers de la troupe doivent demander l'approbation de l'Ordinaire de l'endroit où ils se trouvent pour confesser leurs soldats (3).

Le point que nous venons d'établir est tellement certain, que nous ne trouvons pas de dissentiment à cet égard parmi les auteurs : le cardinal de Luca, au rapport de M. Bouix (4),

(1) *Revue des Sciences*, t. XI, p. 275.
(2) V. mon *Manuale*, n° 1541.
(3) *Ibid.*, n°s 1544-1545.
(4) *De Parocho*, n° 669.

dit bien que les chapelains *jus habent quoddam parochiale improprium cum quadam jurisdictione in personas absque territorio;* mais cette espèce de droit paroissial n'est pas le pouvoir ordinaire, et le cardinal lui-même lui donne la dénomination d'*improprement dit.* Or, il n'y a pas d'intermédiaire entre le pouvoir ordinaire et le pouvoir délégué; et si celui des chapelains n'est pas vraiment paroissial, c'est-à-dire vraiment ordinaire, il ne peut être que délégué.

Mais ne suit-il pas de là que les aumôniers ne peuvent confesser les membres de leur communauté que dans le lieu qui leur est assigné, c'est-à-dire dans leur couvent ou leur conservatoire? Et que devient alors la décision sus-relatée de la Congrégation des Évêques et réguliers?

Cette décision, évidemment, ne doit pas être opposée à la bulle d'Innocent XII, rapportée tout à l'heure, laquelle est conforme aux dispositions du Concile de Trente, c. 15, sess. 23, est corroborée par la bulle *Benedictus Deus* de Benoît XIV, et constitue une législation qu'on ne trouve révoquée par aucun texte; il est donc nécessaire de l'expliquer.

Si on l'entendait dans ce sens que l'Évêque ne peut, sous peine de nullité de l'absolution, défendre à un aumônier de confesser les membres de sa communauté hors de son couvent, cette décision serait manifestement contraire à la bulle *Apostolici ministerii* de Benoît XIII, qui déclare formellement que l'Évêque a le pouvoir de restreindre, quant au lieu, *quoad locum*, les facultés des confesseurs, et qu'on ne peut s'autoriser d'aucun privilége pour agir contrairement à cette mesure. Il ne faut donc pas appliquer la décision au cas où l'Évêque exigerait positivement que l'aumônier bornât à son seul couvent l'exercice de ses fonctions auprès du troupeau qui lui est confié. Dans cette hypothèse, l'aumônier ne serait pas approuvé pour un autre endroit. Si donc il confessait ailleurs, il confesserait sans approbation, ce qui serait aller contre les prescriptions du saint Concile de Trente, qui interdit à tout

prêtre, qui n'est pas à charge d'âmes, de confesser sans l'approbation de l'Évêque. On ne peut donc, je le répète, appliquer la décision à ce cas.

On ne peut l'appliquer non plus au cas où l'aumônier confesserait les membres de sa communauté hors du diocèse où il est approuvé : car nous avons vu ci-dessus que l'approbation doit être donnée par l'ordinaire du lieu.

Il reste que l'aumônier, dans le cas où les pouvoirs qui lui sont donnés ne sont pas restreints à son couvent, puisse entendre hors de la maison, mais pourtant dans le diocèse, les personnes qui l'habitent ; peut-on, en effet, donner toute cette extension à la décision de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers ? — Cela, ce nous semble, dépend de l'intention de l'évêque qui assigne les pouvoirs à l'aumônier : il est certain que le Saint-Siége ne veut pas ordinairement restreindre les attributions épiscopales et dispenser de la nécessité d'avoir, pour confesser, l'approbation de l'ordinaire ; s'il avait cette intention, assurément il le ferait connaître, et accorderait expressément dispense de la loi qui impose cette condition. Or, dans ce cas, il ne dit rien qui autorise à penser qu'il concède cette dispense.

Si donc, en donnant des pouvoirs à l'aumônier, l'évêque entend l'approuver pour tous les lieux où se trouveront les membres de sa communauté, cet aumônier pourra entendre les confessions de ces membres dans toute l'étendue du diocèse, pourvu qu'ils ne cessent pas de faire partie de la communauté ; s'il n'entend l'approuver que dans une certaine étendue du diocèse, dans le canton, par exemple, où se trouve le couvent, et dans les cantons limitrophes, dans la paroisse seulement et dans les paroisses adjacentes, il ne pourra les entendre que dans ces cantons ou dans ces paroisses.

Sans que l'Évêque s'explique formellement à cet égard, l'usage peut avoir établi dans une localité que l'aumônier exerce ses fonctions dans une certaine étendue de territoire,

dans toute la paroisse par exemple ; l'Évêque, n'ignorant pas cet usage, est censé l'approuver. L'aumônier, dans ce cas, peut entendre les confessions des membres de la communauté hors de l'enceinte de cette communauté et partout où il est autorisé à confesser (1).

Mais, dira-t-on, la décision de la Congrégation des Évêques et réguliers suppose que la juridiction des confesseurs de religieuses s'étend sur elles en quelque lieu qu'elles s'adressent à lui. — Oui, bien, mais remarquez qu'elle ne mentionne que la juridiction ; or, pour les confesseurs délégués, la juridiction ne suffit pas, il faut qu'il s'y adjoigne l'approbation de l'Ordinaire du lieu où l'on se confesse, sans quoi l'absolution est totalement nulle : cette approbation, l'évêque ne peut la donner que pour que la juridiction soit exercée dans les limites de son diocèse ; exercée donc hors de ces limites, l'approbation manquant, l'absolution ne peut être que nulle.

Il résulte seulement de la décision de la Sacrée-Congrégation des Évêques et réguliers, que si, contrairement à l'usage, un aumônier était simplement approuvé pour tout ou partie seulement du diocèse, sans autre juridiction que celle qui lui a été donnée sur les membres composant son aumônerie, il pourrait confesser ces membres dans tous les lieux où il pourrait être approuvé, quand même la juridiction dans ces localités ne lui aurait pas été donnée avec l'approbation ; ce qui en soi n'est pas impossible. Il ne pourrait pas, dans ce cas, confesser les personnes étrangères à sa communauté, sans se faire donner sur elles la juridiction de par l'autorité compétente, qui, dans cette hypothèse, pourrait être, ce semble, le curé de la paroisse ; mais il n'aurait pas besoin de prendre cette précaution pour entendre les religieuses qui lui sont

(1) Nous irions même jusqu'à dire que, lorsque l'évêque ne dit rien qui restreigne positivement l'approbation de l'aumônier, il est censé l'approuver pour tout le diocèse, quant aux membres de sa communauté.

confiées, puisque d'après la décision précitée, sa nomination en qualité d'aumônier lui donne la juridiction voulue.

Concluons donc que, nonobstant la décision de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers du 2 janvier 1781, l'aumônier confesseur ne peut entendre les confessions des membres de sa communauté, qui se trouvent hors du couvent ou du conservatoire, qu'autant qu'il a expressément, ou au moins tacitement, l'approbation de l'Ordinaire du lieu où il entend ces confessions.

CRAISSON, *anc. vic. gén.*

CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

SUR LES CENSURES.

PIUS EPISCOPUS
servus servorum Dei
AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Apostololicæ Sedis moderationi convenit, quæ salubriter veterum canonum auctoritate constituta sunt, sic retinere, ut, si temporum rerumque mutatio quidpiam esse temperandum prudenti dispensatione suadeat, eadem Apostolica Sedes congruum supremæ suæ potestatis remedium ac providentiam impendat. Quamobrem cum animo Nostro jampridem revolveremus, ecclesiasticas censuras, quæ per modum latæ sententiæ, ipsoque facto incurrendæ ad incolumitatem ac disciplinam ipsius Ecclesiæ tutandam, effrenemque improborum licentiam coercendam et emendandam sancte per singulas ætates inductæ ac promulgatæ sunt, magnum ad numerum sensim excrevisse; quasdam etiam, temporibus moribusque mutatis, a fine atque causis ob quas impositæ fuerant, vel a pristina utilitate, atque opportunitate excidisse; eamque ob rem non infrequentes oriri sive in iis, quibus animarum cura commissa est, sive in ipsis fidelibus dubietates, anxietates, angoresque conscientiæ; Nos ejusmodi incommodis occurrere volentes, plenam earumdem recensionem fieri, Nobisque proponi jussimus, ut diligenti adhibita consideratione, statueremus, quasnam ex illis servare ac retinere oporteret, quas vero moderari, aut abrogare congrueret. Ea igitur recensione peracta, ac Venerabilibus Fratribus Nostris S. R. E. Cardinalibus in negotiis Fidei Generalibus Inquisitoribus per universam Christianam Rempublicam deputatis in consilium adscitis, reque diu ac mature perpensa, motu proprio, certa scientia, matura deliberatione Nostra, deque Apostolicæ Nostræ potestatis plenitudine, hac perpetuo valitura Constitutione decernimus, ut ex qui-

buscumque censuris sive excommunicationis, sive suspensionis, sive interdicti, quæ per modum latæ sententiæ, ipsoque facto incurrendæ hactenus impositæ sunt, nonnisi illæ quas in hac ipsa Constitutione inserimus, eoque modo, quo inserimus, robur exinde habeant ; simul declarantes, easdem non modo ex veterum canonum auctoritate, quatenus cum hac Nostra Constitutione conveniunt, verum etiam ex hac ipsa Constitutione Nostra, non secus ac si primum editæ ab ea fuerint, vim suam prorsus accipere debere.

Excommunicationes latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ.

Itaque excommunicationi latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus :

1

Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes, eorumque receptores, fautores ac generaliter quoslibet illorum defensores.

2

Omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicæ libros eorumdem apostatarum et hæreticorum hæresim propugnantes, nec non libros cujusvis auctoris per Apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes.

3

Schismaticos et eos qui a Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter se subtrahunt, vel recedunt.

4

Omnes et singulos, cujuscumque status, gradus seu conditionis

fuerint, ab ordinationibus seu mandatis Romanorum Pontificum pro tempore existentium ad universale futurum Concilium appellantes, nec non eos, quorum auxilio, consilio vel favore appellatum fuerit.

5

Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. Cardinales, Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, Sedisque Apostolicæ Legatos, vel Nuncios, aut eos a suis Diœcesibus, Territoriis, Terris, seu Dominiis ejicientes, nec non ea mandantes, vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem.

6

Impedientes directe vel indirecte exercitium jurisdictionis ecclesiasticæ sive interni sive externi fori, et ad hoc recurrentes ad forum sæculare ejusque mandata procurantes, edentes, aut auxilium, consilium vel favorem præstantes.

7

Cogentes sive directe, sive indirecte judices laïcos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones : item edentes leges vel decreta contra libertatem aut jura Ecclesiæ.

8

Recurrentes ad laïcam potestatem ad impediendas litteras vel acta quælibet a Sede Apostolica, vel ab ejusdem Legatis aut Delegatis quibuscumque profecta eorumque promulgationem vel executionem directe vel indirecte prohibentes, aut eorum causa sive ipsas partes, sive alios lædentes, vel perterrefacientes.

9

Omnes falsarios litterarum Apostolicarum, etiam in forma Brevis ac supplicationum gratiam vel justitiam concernantium, per Romanum

Pontificem, vel S. E. R. Vice-Cancellarios seu Gerentes vices eorum aut de mandato Ejusdem Romani Pontificis signatarum : nec non falso publicantes Litteras Apostolicas, etiam in forma Brevis, et etiam falso signantes supplicationes Vice-Cancellarii aut Gerentis vices prædictorum.

10

Absolventes complicem in peccato turpi etiam in mortis articulo, si alius Sacerdos, licet non adprobatus ad confessiones, sine gravi aliqua exoritura infamia et scandalo, possit excipere morientis confessionem.

11

Usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, reditus, ad personas ecclesiasticas, ratione suarum Ecclesiarum aut beneficiorum pertinentes.

12

Invadentes, destruentes, detinentes per se vel per alios Civitates, Terras, loca aut jura ad Ecclesiam Romanam pertinentia ; vel usurpantes, perturbantes, retinentes supremam jurisdictionem in eis ; nec non ad singula prædicta auxilium, consilium, favorem præbentes.

A quibus omnibus excommunicationibus huc usque recensitis absolutionem Romano Pontifici pro tempore speciali modo reservatam esse et reservari : et pro ea generalem concessionem absolvendi a casibus et censuris, sive excommunicationibus Romano Pontifici reservatis nullo pacto sufficere declaramus, revocatis insuper earumdem respectu quibuscumque indultis concessis sub quavis forma et quibusvis personis etiam Regularibus cujuscumque Ordinis, Congregationis, Societatis et Instituti, etiam speciali mentione dignis et in quavis dignitate constitutis. Absolvere autem præsumentes sine debita facultate, etiam quovis prætextu, excommunicationis vinculo Romano Pontifici reservatæ innodatos se sciant, dummodo non agatur de mortis articulo, in quo tamen firma sit quoad absolutos obligatio standi mandatis Ecclesiæ, si convaluerint.

Excommunicationes latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ.

Excommunicationi latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus :

1

Docentes vel defendentes sive publice, sive privatim propositiones ab Apostolica Sede damnatas sub excommunicationis pœna latæ sententiæ ; item docentes vel defendentes tanquam licitam praxim inquirendi a pœnitente nomen complicis, prouti damnata est a Benedicto XIV in Const. *Suprema* 7 Julii 1745, *Ubi primum* 2 Junii 1746, *Ad eradicandum* 28 Septembris 1746.

2

Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in Clericos vel utriusque sexus Monachos, exceptis quoad reservationem casibus et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus aut alius absolvat.

3

Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices, vel qualemcumque operam aut favorem præbentes, nec non de industria spectantes, illudque permittentes, vel quantum in illis est, non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis.

4

Nomen dantes sectæ *Massonicæ*, aut *Carbonariæ*, aut aliis ejusdem generis sectis quæ contra Ecclesiam vel legitimas potestates seu palam, seu clandestine machinantur, nec non iisdem sectis favorem qualemcumque præstantes ; earumve occultos coriphæos ac duces non denunciantes, donec non denunciaverint.

5

Immunitatem asyli ecclesiastici violare jubentes, aut ausu temerario violantes.

6

Violantes clausuram Monialium, cujuscumque generis aut conditionis, sexus vel ætatis fuerint, in earum monasteria absque legitima licentia ingrediendo ; pariterque eos introducentes vel admittentes, itemque Moniales ab illa exeuntes extra casus ac formam a S. Pio V in Constit. *Decori* præscriptam.

7

Mulieres violantes Regularium virorum clausuram, et Superiores aliosve eas admittentes.

8

Reos simoniæ realis in beneficiis quibuscumque, eorumque complices.

9

Reos simoniæ confidentialis in beneficiis quibuslibet, cujuscumque sint dignitatis.

10

Reos simoniæ realis, ob ingressum in Religionem.

11

Omnes qui quæstum facientes ex indulgentiis aliisque gratiis spiritualibus excommunicationis censura plectuntur Constitutione S. Pii V. *Quam plenum* 2 januarii 1554.

12

Colligentes eleemosynas majoris pretii pro missis, et ex iis lucrum

captantes, faciendo eas celebrari in locis ubi Missarum stipendia minoris pretii esse solent.

13

Omnes qui excommunicatione mulctantur in Constitutionibus S. Pii V *Admonet nos* quarto Kalendas aprilis 1567 ; Innocenti IX *Quæ ab hac Sede* pridie nonas novembris 1591 ; Clementis VIII *Ad Romani Pontificis curam* 26 junii 1592, et Alexandri VII *Inter cæteras* nono Kalendas novembris 1660, alienationem et infeudationem Civitatum et Locorum S. R. E. respicientibus.

14

Religiosos præsumentes clericis aut laicis extra casum necessitatis Sacramentum extremæ unctionis aut Eucharistiæ per viaticum ministrare absque Parochi licentia.

15

Extrahentes absque legitima venia reliquias ex Sacris Cœmeteriis sive Catacumbis Urbis Romæ ejusque territorii, eisque auxilium vel favorem præbentes.

16

Communicantes cum excommunicato nominatim a Papa in crimine criminoso, ei scilicet impendendo auxilium vel favorem.

17

Clericos scienter et sponte communicantes in divinis cum personis a Romano Pontifice nominatim excommunicatis et ipsos in officiis recipientes.

Excommunicationes latæ Sententiæ Episcopis sive Ordinariis reservatæ.

Excommunicationi latæ sententiæ Episcopis sive Ordinariis reservatæ subjacere declaramus :

1

Clericos in Sacris constitutos vel Regulares aut Moniales post votum solemne castitatis matrimonium contrahere præsumentes; nec non omnes cum aliqua ex prædictis personis matrimonium contrahere præsumentes.

2

Procurantes abortum, effectu sequuto.

3

Litteris apostolicis falsis scienter utentes, vel crimini ea in re cooperantes.

Excommunicationes latæ sententiæ nemini reservatæ.

Excommunicationi latæ sententiæ nemini reservatæ subjacere declaramus :

1

Mandantes seu cogentes tradi Ecclesiasticæ sepulturæ hæreticos notorios aut nominatim excommunicatos vel interdictos.

2

Lædentes aut perterrefacientes Inquisitores, denuntiantes, testes, aliosve ministros S. Officii ; ejusve Sacri Tribunalis scripturas diripientes, aut comburentes ; vel prædictis quibuslibet auxilium, consilium, favorem præstantes.

3

Alienantes et recipere præsumentes bona ecclesiastica absque Beneplacito Apostolico, ad formam Extravagantis *Ambitiosæ* De Reb. Ecc. non alienandis.

4

Negligentes sive culpabiliter omittentes denunciare infra mensem Confessarios sive Sacerdotes a quibus sollicitati fuerint ad turpia in quibuslibet casibus expressis a Prædecess. Nostris Gregorio XV, Constit. *Universi* 20 augusti 1622, et Benedicto XIV, Constit. *Sacramentum pœnitentiæ* 1 junii 1741.

Præter hos hactenus recensitos, eos quoque quos Sacrosanctum Concilium Tridentinum, sive reservata Summo Pontifici aut Ordinariis absolutione, sive absque ulla reservatione excommunicavit, Nos pariter ita excommunicatos esse declaramus; excepta anathematis pœna in Decreto sess. IV *De editione et usu Sacrorum Librorum* constituta, cui illos tantum subjacere volumus, qui libros de rebus Sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt, aut imprimi faciunt.

Suspensiones latæ Sententiæ Summo Pontifici reservatæ.

1

Suspensionem ipso facto incurrunt a suorum Beneficiorum perceptione ad beneplacitum S. Sedis Capitula et Conventus Ecclesiarum et Monasteriorum aliique omnes, qui ad illarum seu illorum regimen et administrationem recipiunt Episcopos aliosve Prælatos de prædictis Ecclesiis seu Monasteriis apud eamdem S. Sedem quovis modo provisos, antequam ipsi exhibuerint Litteras apostolicas de sua promotione.

2

Suspensionem per triennium a collatione Ordinum ipso jure incurrunt aliquem Ordinantes absque titulo beneficii vel patrimonii cum pacto ut ordinatus non petat ab ipsis alimenta.

3

Suspensionem per annum ab ordinum administratione ipso jure

incurrunt Ordinantes alienum subditum etiam sub prætextu beneficii statim conferendi, aut jam collati, sed minime sufficientis, absque ejus Episcopi litteris dimissorialibus, vel etiam subditum proprium, qui alibi tanto tempore moratus sit, ut canonicum impedimentum contrahere ibi potuerit, absque Ordinarii ejus loci litteris testimonialibus.

4

Suspensionem per annum a collatione ordinum ipso jure incurrit, qui, excepto casu legitimi privilegii, ordinem Sacrum contulerit absque titulo beneficii vel patrimonii clerico in aliqua Congregatione viventi, in qua solemnis professio non emittitur, vel etiam religioso nondum professo.

5

Suspensionem perpetuam ab exercitio ordinum ipso jure incurrunt Religiosi ejecti, extra Religionem degentes.

6

Suspensionem ab Ordine suscepto ipso jure incurrunt, qui eumdem ordinem recipere præsumpserunt ab excommunicato vel suspenso, vel interdicto nominatim denunciatis, aut ab hæretico vel schismatico notorio : eum vero qui bona fide a quopiam eorum est ordinatus, exercitium non habere ordinis sic suscepti, donec dispensetur, declaramus.

7

Clerici sæculares exteri ultra quatuor menses in Urbe commorantes ordinati ab alio quam ab ipso suo Ordinario absque licentia Card. Urbis Vicarii, vel absque prævio examine coram eodem peracto, vel etiam a proprio Ordinario posteaquam in prædicto examine rejecti fuerint ; nec non clerici pertinentes ad aliquem e sex Episcopatibus suburbicariis, si ordinentur extra suam diœcesim, dimissorialibus sui Ordinarii ad alium directis quam ad Card. Urbis Vicarium ; vel non

præmissis ante Ordinem Sacrum suscipiendum exercitiis spiritualibus per decem dies in domo urbana Sacerdotum a Missione nuncupatorum, suspensionem ab ordinibus sic susceptis ad beneplacitum S. Sedis ipso jure incurrunt : Episcopi vero ordinantes ab usu Pontificalium per annum.

Interdicta latæ sententiæ reservata.

1

Interdictum Romano Pontifici speciali modo reservatum ipso jure incurrunt Universitates, Collegia et Capitula, quocumque nomine nuncupentur, ab ordinationibus seu mandatis ejusdem Romani Pontificis pro tempore existentis ad universale futurum Concilium appellantia.

2

Scienter celebrantes vel celebrari facientes divina in locis ab Ordinario, vel delegato Judice, vel a jure interdictis, aut nominatim excommunicatos ad divina officia, seu ecclesiastica sacramenta, vel ecclesiasticam sepulturam admittentes, interdictum ab ingressu Ecclesiæ ipso jure incurrunt, donec ad arbitrium ejus cujus sententiam contempserunt, competenter satisfecerint.

Denique quoscumque alios Sacrosanctum Concilium Tridentinum suspensos aut interdictos ipso jure esse decrevit, Nos pari modo suspensioni vel interdicto eosdem obnoxios esse volumus et declaramus.

Quæ vero censuræ sive excommunicationis, sive suspensionis, sive interdicti Nostris, aut Prædecessorum Nostrorum Constitutionibus, aut sacris canonibus præter eas, quas recensuimus, latæ sunt, atque hactenus in suo vigore perstiterunt sive pro R. Pontificis electione, sive pro interno regimine quorumcumque Ordinum et Institutorum Regularium, nec non quorumcumque Collegiorum, Congregationum, cœtuum locorumque piorum cujuscumque nominis aut generis sint, eas omnes firmas esse, et in suo robore permanere volumus et declaramus.

Cæterum decernimus, in novis quibuscumque concessionibus ac

privilegiis, quæ ab Apostolica Sede concedi cuivis contigerit, nullo modo ac ratione intelligi unquam debere, aut posse comprehendi facultatem absolvendi a casibus et censuris quibuslibet Romano Pontifici reservatis, nisi de iis formalis, explicita ac individua mentio facta fuerit : quæ vero privilegia aut facultates, sive a Prædecessoribus Nostris, sive etiam a Nobis cuilibet Cœtui, Ordini, Congregationi, Societati et Instituto, etiam regulari cujusvis speciei, etsi titulo peculiari prædito, atque etiam speciali mentione digno a quovis unquam tempore huc usque concessæ fuerint, ea omnia, easque omnes Nostra hac Constitutione revocatas, suppressas, et abolitas esse volumus, prout reapse revocamus, suppriminus et abolemus, minime refragantibus aut obstantibus privilegiis quibuscumque, etiam specialibus, comprehensis, vel non in corpore juris, aut Apostolicis Constitutionibus, et quavis confirmatione Apostolica, vel immemorabili etiam consuetudine, aut alia quacumque firmitate roboratis quibuslibet etiam formis ac tenoribus, et cum quibusvis derogatoriis, aliisque efficacioribus et insolitis clausulis, quibus omnibus, quatenus opus sit derogare intendimus et derogamus.

Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridentina Synodo Episcopis concessam *Sess. XXIV, cap. VI de Reform.* in quibuscumque censuris Apostolicæ Sedi hac Nostra Constitutione reservatis, iis tantum exceptis, quas eidem Apostolicæ Sedi speciali modo reservatas declaravimus.

Decernentes has Litteras, atque omnia et singula, quæ in eis constituta ac decreta sunt, omnesque et singulas, quæ in eisdem factæ sunt ex anterioribus Constitutionibus Prædecessorum nostrorum, atque etiam Nostris, aut ex aliis sacris Canonibus quibuscumque, etiam Conciliorum generalium, et ipsius Tridentini mutationes, derogationes ratas et firmas, ac respective rata atque firma esse et fore, suosque plenarios et integros effectus obtinere ; sicque et non aliter in præmissis per quoscumque Judices Ordinarios et Delegatos, etiam Causarum Palatii Apostolici Auditores, ac S. R. E. Cardinales, etiam de Latere Legatos, ac Apostolicæ Sedis Nuntios, ac quosvis alios quacumque præeminentia ac potestate fungentes et functuros, sublata eis,

et eorum cuilibet quavis aliter judicandi et interpretandi facultate, et auctoritate, judicari ac definiri debere ; et irritum atque inane esse ac fore quidquid super his a quoquam quavie auctoritate, etiam prætextu cujuslibet privilegii, aut consuetudinis inductæ vel inducendæ, quam abusum esse declaramus, scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Non obstantibus præmissis, aliisque quibuslibet ordinationibus, constitutionibus, privilegiis, etiam special et individua mentione dignis, nec non consuetudinibus quibusvis, etiam immemoralibus, cæterisque contrariis quibuscumque.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostræ Constitutionis, Ordinationis, limitationis, suppressionis, derogationis, voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus, se noverit incursurum.

Datum Romæ apud S. Petrum anno incarnationis Dominicæ Millesimo Octingentesimo Sexagesimo Nono, Quarto Idus octobris Pontificatus nostri anno vigesimo quarto.

MARIUS CARD. MATTEI, Pro-Datarius.

N. CARD. PARRACCIANI CLARELLI.

Visa de Curia

DOMINICUS BRUTI

Loco † Plumbi

I Cugnoni

RÉPONSE A DIVERSES QUESTIONS.

PREMIÈRE QUESTION.

On nous demande 1° si les vicaires capitulaires, ayant une juridiction épiscopale, n'ont pas droit, par là même, de siéger au Concile, avec voix consultative, et cela alors même qu'ils n'auraient pas été invités ?

Réponse : Ou il s'agit du Concile provincial ou du Concile œcuménique : *Dans le premier cas*, non-seulement le vicaire capitulaire a droit de siéger dans ce Concile, et doit y être convoqué, mais il lui appartient d'y donner son vote d'une manière décisive sur les questions qui y sont proposées Cela est donné comme certain par le cardinal Petra, que cite M. Bouix en affirmant que les canonistes sont d'accord sur ce point (1) : *Debet vocari necessario capitulum cujuscumque cathedralis*, dit ce cardinal (2), *sede ejus episcopali vacante:.... et tunc... capitulum habet votum decisivum, quia representat Episcopum, licet sede plena, tantum consultivum... Cum in vicarium capitularem transeat sine speciali mandato jurisdictio capituli, vicarii erit adire concilium et votum dare.* Régnier, dans son traité *de Ecclesia* (3), assure que telle est la coutume constante de l'Église : *Potestas ferendi definitive suffragii... conceditur, perpetua Ecclesiæ praxi, episcoporum absentium deputatis et ecclesiarum, vacante episcopali sede, procuratoribus.* Or, les vicaires capitulaires sont de droit les procureurs des chapitres, le siége vacant.

(1) *Du Concile provincial*, c. XX, p. 162.
(2) T. I, p. 267, n° 35.
(3) *Cursus completus*, t. IV, col. 609.

L'auteur des *Prælectiones S. Sulpitii* est moins affirmatif : il n'estime que probable l'assertion que les vicaires capitulaires ont droit à émettre un vote décisif; il avoue toutefois qu'en France on leur attribue ordinairement ce droit, et que plusieurs canonistes de grand renom supposent que tel est le droit commun : outre le cardinal Petra, dont nous venons de relater les paroles, il cite Ferraris et Barbosa (1). Nous n'avons toutefois rien trouvé dans ce dernier à l'endroit indiqué, ni ailleurs.

Dans le second cas, le droit des vicaires capitulaires d'assister aux Conciles œcuméniques et d'y émettre un vote, soit définitif, soit même consultatif, est loin d'être aussi bien constaté ; on est d'accord que de droit divin, ils n'y peuvent prétendre, et que les évêques seuls peuvent à ce titre siéger dans les Conciles : si quelques autres sont admis au même honneur, ce n'est que par concession de l'Église, en vertu d'indults, ou de coutumes légitimement introduites ; on range dans cette catégorie les cardinaux non évêques, les abbés, les supérieurs d'ordre, les députés des évêques qui ne peuvent se rendre personnellement dans ces saintes assemblées (2). Nulle part on ne voit que les vicaires capitulaires aient joui de ce privilége : jamais on ne les a convoqués aux Conciles œcuméniques : les Chapitres eux-mêmes n'y sont pas appelés ; et s'ils y ont envoyé quelquefois des procureurs, c'était pour leurs intérêts particuliers et non pour y représenter le siége vacant.

Toutefois, Régnier que nous avons cité tout à l'heure, affirme que la coutume de l'Église est d'admettre les vicaires capitulaires dans les Conciles, sans distinguer entre ceux qui sont œcuméniques et ceux qui ne sont que provinciaux. Mais il y a à présumer que, sans faire cette distinction, il n'a voulu alléguer cette coutume que pour les Con-

(1) *Prælectiones S. Sulpitii*, t. I, n° 202.

(2) Catholicorum sententia est solos prælatos majores, eosque omnes, id est episcopos, in Conciliis generalibus et provincialibus habere jus suffragii decisivi ordinarie; ex privilegio autem et consuetudine, etiam cardinales, abbates et generales ordinum, licet episcopi non sint. Ex presbyteris autem et aliis clericis, tantum vocari aliquos viros doctos, qui juvent in disputando, vel aliis ministeriis. (Bellarm., *De Concil.*, lib. I, c. xv.)

ciles provinciaux, et, s'il l'affirme pour les Conciles œcuméniques, ce n'est qu'à l'égard des députés des Évêques absents.

On assure que Jacobatius traite ce point de jurisprudence, et que, tout en élevant des doutes sur le droit des vicaires capitulaires, il n'ose se prononcer ouvertement contre. Nous n'avons pas en main cet ouvrage pour vérifier l'assertion.

On alléguerait vainement en faveur du droit des vicaires capitulaires qu'ils possèdent la jurisdiction épiscopale, puisque le Chapitre, héritier de cette jurisdiction quand le siége vient à vaquer, est obligé de la leur transmettre tout entière. — Cela ne suffit pas pour que ces vicaires aient le droit de siéger et d'émettre leurs votes dans les Conciles : car, nous l'avons déjà dit, il faut absolument pour cela le caractère épiscopal. Ceux qui en sont dépourvus ne peuvent exercer ce droit, qu'autant que l'Église leur en accorde la faculté. Or, quoique revêtus de l'autorité épiscopale, les vicaires capitulaires n'ont pas le caractère d'évêques ; ils n'ont pas droit à en exercer les fonctions : l'Église ne les y autorise pas : il n'est pas douteux sans doute qu'elle ne puisse les autoriser à siéger dans les Conciles œcuméniques comme elle leur permet de siéger dans les Conciles provinciaux. Mais il reste qu'elle leur accorde ce privilége dans le premier comme dans le second cas.

DEUXIÈME QUESTION.

On nous fait observer que les statuts synodaux, qui ont été promulgués sans que, préalablement, le Chapitre ait été consulté, sont nuls par défaut de forme ; et on nous demande s'ils sont valables comme lois épiscopales. Ces lois, ajoute-t-on, perdant au moins leur valeur par le décès de l'Évêque, peuvent-elles être ravivées par les vicaires capitulaires? Et pour cela suffit-il qu'ils déclarent d'une manière générale que tout demeure en vigueur ?

Réponse : Nous traitons ces questions dans notre *Manuale totius juris canonici* nos 947-953. On y peut voir que, d'après Benoît XIV, Ferraris et la Sacrée Congrégation du Concile, il n'est pas vrai que

les statuts synodaux soient toujours nuls par défaut de consultation du Chapitre; que, bien qu'en règle générale, cela soit ainsi, l'Évêque néanmoins a le pouvoir de faire des ordonnances obligatoires en dehors du synode ; qu'il n'est pas certain non plus que ces ordonnances cessent d'obliger à la mort de l'évêque ; qu'il est même plus vrai, d'après le cardinal Soglia, qu'elles continuent à lier les consciences après son trépas; qu'en toute hypothèse ces ordonnances étant en possession d'obliger, on doit, dans le doute, s'y conformer pour la pratique. — En outre, les vicaires ayant, de l'aveu des canonistes, le pouvoir de dresser des statuts obligatoires, ainsi que nous le disons n° 1260 de ce même *Manuale*, ils peuvent, par là même, conserver aux ordonnances de l'Évêque la vertu d'obliger, et ils montrent suffisamment qu'ils ont la volonté de leur conserver cette vertu lorsqu'ils déclarent d'une manière générale *que tout dans le diocèse demeure en vigueur*.

TROISIÈME QUESTION.

On nous demande encore si, « l'Évêque n'ayant pas le droit de déléguer un ecclésiastique dans une paroisse, *invito parocho*, pour y administrer les sacrements, il faut comprendre sous ce nom d'ecclésiastique le vicaire général? ou bien, si le vicaire général peut, en vertu de sa juridiction, se présenter dans toute paroisse du diocèse pour y administrer les sacrements, et y présider les cérémonies religieuses, et cela toujours *invito parocho?*

Réponse : Cette question suppose, dans l'honorable ecclésiastique qui nous l'adresse, une grave erreur concernant le pouvoir épiscopal. — Nous avons hésité, avant d'y répondre dans cette *Revue*. Mais considérant que cette erreur est peut-être plus commune que nous pourrions le soupçonner, que nous avons de justes motifs de l'appréhender par l'apparition de diverses publications contemporaines, que le Saint-Siége a dû mettre à l'index *donec corrigantur*, nous nous sommes décidé à la signaler à nos lecteurs.

Il est faux que les évêques n'aient pas le droit de déléguer un ecclésiastique dans une paroisse, *invito parocho* : nous démontrons le

contraire dans notre *Manuale* encore, nos 873, 874. Contentons-nous ici de reproduire les deux documents suivants :

1° On lit dans la clémentine *Dudum*, extraite du concile œcuménique de Vienne : *In ecclesiis parochialibus, fratres* (mendicantes) *nullatenus audeant prædicare, nisi a parochialibus sacerdotibus invitati, et de eorum beneplacito....*, NISI EPISCOPUS VEL PRÆLATUS SUPERIOR PER EOSDEM FRATRES PRÆDICARE MANDARET. On remarquera l'exception *nisi*, etc.

2° Voici ce qui fut statué dans l'assemblée du clergé de France en 1665 : « L'assemblée a résolu de faire enseigner aux fidèles.... que leur principale fonction (des évêques) étant celle de prêcher la parole de Dieu, ils le peuvent faire *quand ils veulent*, et administrer les sacrements, même de pénitence et célébrer les mariages dans toutes les paroisses et églises de leurs diocèses, soit par eux-mêmes, soit par ceux qu'ils choisiront et qu'ils commettront pour ces fonctions, *même sans le consentement des curés, lorsqu'ils le jugeront convenable et utile au salut des âmes, comme ayant plus de pouvoir et d'autorité dans les paroisses que les curés mêmes* (1).

Nous devons observer toutefois que, d'après la S. Congrégation des Evêques et Réguliers : *Non debet ordinarius, sine causa valde gravi et relevanti, auferre a propriis parochis celebrationem baptismi ac matrimoniorum, eaque administrare, vel aliis delegare.* IN NEAPOLITANA, 17 sept. 1604 (2).

Quant aux vicaires généraux, l'enseignement commun est qu'ils ne constituent pas une autorité différente de celle de l'évêque ; qu'ils ont conséquemment les mêmes pouvoirs quant à la juridiction, à moins que le droit n'ait fait quelqu'exception, ou que l'Évêque n'ait jugé à propos de restreindre leurs attributions. Ils peuvent donc, malgré le curé, administrer les sacrements dans tout le diocèse et y présider les cérémonies religieuses : leurs pouvoirs sur ces deux points ne sont pas ordinairement restreints.

(1) *Mémoires du clergé*, t. II, p. 684.
(2) Ferraris, v° *Parochus*, n 16.

QUATRIÈME QUESTION.

« Le curé qui bine le dimanche, ne pouvant prendre l'honoraire pour la seconde messe, est-il obligé, s'il le fait, à la restitution? — Le confesseur de ce curé doit-il l'y contraindre par le refus de l'absolution? »

Réponse : Il nous paraît que le curé en question, n'étant pas autorisé à prendre un honoraire pour la seconde messe, est nécessairement censé ne l'avoir acquittée qu'à titre gratuit; il y aurait souvent simonie à agir autrement. S'il veut donc retenir l'honoraire qu'il a perçu, il faut qu'il acquitte une autre messe à un jour où il lui est permis d'acquérir la propriété de cet honoraire, et son confesseur doit ordinairement l'y obliger. — Nous disons *ordinairement* : il pourrait, en effet, se faire que ce curé fût dans des circonstances telles qu'on pût le laisser dans la bonne foi quant au passé.

CINQUIÈME QUESTION.

Les saintes huiles ne pouvant pas être distribuées assez tôt dans certaines paroisses pour que la bénédiction de l'eau baptismale puisse se faire le Samedi saint, que vaut-il mieux faire? — Supprimer la bénédiction et garder l'ancienne eau ? ou faire la bénédiction de l'eau, sauf à y ajouter l'huile sainte dès qu'on l'aura reçue?

Réponse : Cette question a été résolue par la Sacrée Congrégation des Rites elle-même, ainsi que nous le disons dans notre *Manuale*, n° 3311 :

Reproduisons cette décision (1) : 1° *An.... benedictio fontis baptismalis in sabbato sancto fieri debeat cum chrismate et oleo præcedentis anni? An potius omittenda sit infusio chrismatis et olei præcedentis anni...., usquedum accipiantur recenter consecrata?*

2°.... 3° *An supposito quod aqua baptismalis benedicta sit cum veteribus oleis... infundi debeat in piscinam simul ac nova recipiuntur*

(1) *In Oriolensi*, n° 4672.

olea, et iterum cum his alia benedicenda sit aqua, juxta cæremonias ritualis romani? An vero illa conservari, et uti debeat usque ad benedictionem in Vigilia Pentecostes, prout in missali?

4° An in baptismo solemni ungendi sint infantes oleo et chrismate præcedentis anni, dum recenter consecrata non habeantur? An vero omittenda sit hæc ceremonia, et postea supplenda cum novum oleum et novum chrisma recipiantur.

La sacrée Congrégation répondit le 23 septembre 1837 :

Ad 1m : Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Ad 2m.... ad 3m.... : Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Ad 4m affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

QUÆSTIO THEOLOGICO-LITURGICA.

Sensum nostrum aperuimus circa hujusmodi quæstionem t. xx, p. 279; et expositis ritibus a rubricis alienis in functione exequiali verisimiliter ficta, tractavimus de obligatione servandi rubricas, et de causis a culpa excusantibus, vel non, ex parte eorum qui de servandis rubricis parum curant. Alius hodie ad nos pervenit casus liturgicus, et quæritur utrum in functionibus quæ hic describuntur adsint ritus contra rubricas, saltem a regulis liturgicis adeo diversi, ut excusari nequeant a peccato qui hujusmodi functiones perficiunt vel perfici curant. Quæritur insuper utrum ex consuetudine ut licitæ haberi possint.

I

Circa primum punctum, sufficiat enarrare functiones quæ finguntur, et exponere in quibus cum rubricis discrepant. Quod spectat ad cul-

pam, satis sit ad memoriam lectorum nostrorum revocare principia t. xx, p. 279 data : sufficienter probavimus gravem esse obligationem servandi leges tam sanctas et tanta veneratione dignas.

Functiones de quibus agitur sunt sequentes.

1° Celebratur missa solemnis cum ministris paratis. Diaconus et subdiaconus non genuflectunt cruci, nisi tempore quo SS. Sacramentum super altare manet, id est a consecratione usque ad perfectam communionem. Celebrans cum ministris, quando sedendum est, sedent in cornu evangelii; subdiaconus ad offertorium non sustinet patenam, et dum elevatur Sacramentum, planetam elevat simul cum diacono. Post benedictionem in fine missæ, et dum celebrans dicit evangelium S. Joannis, chorus inchoat *De profundis*, et expleto evangelio, celebrans cantat orationem *Absolve*.

2° Eodem tempore quo celebratur missa solemnis, in alio altari parochus matrimonio assistit cum alba et stola a collo pendente; deinde missam legit, omissis benedictione post *Pater* aliisque precibus præscriptis.

3° Post meridiem celebrantur vesperæ, et post vesperas, benedicitur populus cum SS. Sacramento. Quæ functiones modo infrascripto perficiuntur. Ad vesperas, parochus assistit in choro paratus cum cotta et stola a collo pendente. Celebrans sistit ad scamnum, ut supra, in cornu evangelii positum; et assistit vicarius prope celebrantem : tum celebrans, tum vicarius sunt parati cum cotta et stola. Ad *Magnificat*, thurificatur altare a celebrante in tali habitu, nempe quin pluviali utatur. Expletis vesperis, celebrans induitur pluviali, et solemniter portatur SS. Sacramentum ad altare majus cum thure et per viam longiorem. Cum pervenerit ad altare majus, celebrans non deponit velum humerale, sed conservat illud a collo pendens usque ad finem functionis. Post *Tantum ergo*, cantantur plures versiculi et plures orationes post quas ultimo loco dicitur oratio de SS. Sacramento *Deus qui nobis*. Data benedictione, iterum ordinatur processio in qua defertur SS. Sacramentum ad altare unde fuit desumptum.

Tales sunt casus expositi. Antequam deveniamus ad solutionem, lectores nostros laudare nobis incumbit : ritus sacros diligunt, eis improbo labore student, in iis Dominum Jesum quærunt et inveniunt,

nam, ut ait pius auctor Imitationis D. N. J. C., qui quærit Jesum, invenit utique Jesum. Si ritus sacros ignorarent, non tam bene fingerent errores : non desunt enim perturbationes in functionibus ab eis descriptis. Utinam sint meræ fictiones ! Si res ita se habeat, libenter cum eis per quadrantem hujusmodi verba ut jocosa audimus, quo elapso, remoto joco, sacrorum rituum scientiæ tam sanctæ operam damus. Si autem de veris ageretur factis, magno dolore pietas nostra foret afflicta. Domum Dei enim decet sanctitudo in longitudinem dierum. Quidquid sit, hæc, juxta nos, sunt sentienda.

1° Quod spectat ad Missam solemnem, præscribit Rubrica Missalis part. II, tit. IV, n. 9, ut diaconus et subdiaconus semper genuflectant cruci : adest exceptio pro prælatis, dignitatibus et canonicis, ut infra dicemus ubi de genuflexione fusius agemus ; de his autem nunc non movetur quæstio. Juxta easdem rubricas, tit. VII, n. 6, subdiaconus sustinet patenam ab offertorio usque ad orationem post *Pater*, præterquam in Missis defunctorum, in quibus ad elevationem sacramenti planetam non elevat, sed thurificat sacramentum, ut fert Rubrica posita ibid. tit. XIII, n. 2. In fine Missæ permitti posset cantus *De Profundis*, cum oratione pro defunctis, quia rubricæ erant defunctæ. Quidquid sit, si pro defunctis esset orandum, post Missam et non ante Missam expletam tale suffragium fieri congruit.

2° Nil obstat quod in eadem ecclesia, et dum celebratur Missa solemnis ad altare majus, ad aliud celebretur matrimonium. Sunt autem in celebratione matrimonii ritus præscripti. Juxta decretum 31 aug. 1867, Sacerdos matrimonium celebraturus ante missam debet esse paratus non tantum cum stola, sed etiam cum casula. Quando stolam defert super albam, eam ponit super pectus in modum crucis, nisi sit Episcopus, ut patet ex dictis tit. XX, p. 169. Quod spectat ad preces intra Missam, si licitum foret eas omittere, præceptivæ non essent rubricæ ; sunt tamen, ut patet legenti rubricas Missæ pro sponso et sponsa.

3° Ad Vesperas, jam fuse probavimus usum stolæ esse penitus illicitum et a principiis omnino alienum. Videri possunt dicta t. XIX, p. 150 ss. et 465 ss. Illicitum est pro celebrante, et ex dictis ibid. p. 166,

pro parocho, a fortiori pro vicario 465 ss. Si usus unius stolæ est illicitus, a fortiori usus trium stolarum. Cum autem celebrans non esset pluviali paratus, vesperæ celebrari non possent solemniter, id est cum thurificatione ad *Magnificat* : usus enim pluvialis est de essentia solemnitatis Vesperarum ; et ut patet ex Cær. Ep. l. III. c. III, in Vesperis solemnibus celebrans est paratus ; si non est paratus non fiunt thurificationes, vide quæ diximus t. XIX, p. 454. Quoad sessionem in cornu Evangelii, toleranda nobis videtur in casu. Vesperæ sunt vel solemnes, vel non ; si prius, censeri potest celebrans in primo stallo chori ; si posterius, locus ubi sedere debet non est præcise per rubricas determinatus. Usque nunc, merito putassent omnes in ecclesia ubi peragebatur functio non haberi pluviale : attamen expletis Vesperis, celebrans pluviali fuit indutus. Pluvialis usus est conveniens, non autem omnino requisitus pro solemni repositione, ut diximus t. XIX. p. 461. Equidem pro processiene quæ locum habuit, requiritur ut celebrans sit paratus cum pluviali, ut probavimus t. XIX, p. 454; hujusmodi processio non est illicita, et in casu praxis feliciter cum rubricis non discordans occurrit; ideo libenter processionem videremur longiorem, nam, expleta processione, statim cessat regularum liturgicarum observantia : celebrans enim, cum ad altare pervenerit et SS. Sacramentum super altare vel in manum diaconi deposuerit, non deponit velum humerale quod immediate deponere debet. Velum enim humerale, ut patet ex omnibus liturgicis scriptoribus, aufertur ex humeris celebrantis, statim ut illius usus ratio cessat. Quoad versiculos et orationes, docent liturgistæ, ex rituali et praxi Romæ servata, post *Tantum ergo* et *Genitori*, dicendum esse solum versiculum *Panem de cœlo*, et statim orationem *Deus qui nobis*. Qua dicta, addi possunt sub eadem conclusione, una vel plures orationes.

II.

Quæritur insuper, ut diximus, an tales rituum sacrorum perturbationes ex consuetudine fieri possint licitæ?

Respondemus omnino negative. Hic enim agitur non de consuetu-

dine rationabili, nec de consuetudine cum consensu saltem legitime præsumpto legislatoris introducta. Agitur de consuetudine contra rubricas et decreta S. R. C. Et pluries declaravit S. R. C. hujusmodi consuetudines, etiam immemoriales, tolerari non posse et tanquam abusus abolendas fore. Declaravit enim, die 23 martii 1592 : « Consuetudines, quæ sunt contra Missale Romanum sublatæ sunt per « bullam Pii V in principio ipsius Missalis impressam, et dicendæ sunt « potius corruptelæ, quam consuetudines. » (N. 15, *Responsiones* ad 10). Videri potest insuper citata bulla et decretum Urbani VIII. in capite Missalis, quæ hic transcribere non interest. Attamen non possumus quin referamus ea laudatæ bullæ verba : « Mandantes ac districte « omnibus... in virtute sanctæ obedientiæ præcipientes ut... Missam « juxta ritum, modum ac norman, quæ per Missale hoc a Nobis nunc « traditur, decantent ac legant; neque in Missæ celebratione alias « cæremonias vel preces, quam quæ hoc Missali continentur, addere « vel recitare præsumant. »

Ex his nemo est qui non videat quanta sit obligatio servandi rubricas ; nemo non intelligit irrationabilem esse consuetudinem quæ ritus ab ecclesia præscriptos in alios mutaret. Quoad consensum legislatoris, non est legitime præsumptum, siquidem ritus in virtutæ sanctæ obedientiæ præcepit omnibus, et per alia decreta, ut vidimus, consuetudines quæ sunt contra Missalis præscriptum corruptelas esse declaravit.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Joannis de Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, editio nova, accurante J.-B. Fournials. 8 volumes in-4° avec tables : Paris, che L. Vivès.

Pendant près de cinq cents ans, du XIIIe au XVIIIe siècle, les travaux théologiques se renferment dans le cercle, à peu près invariable, des continuations et des commentaires de la *Somme* de saint Thomas. Dominicains, franciscains, jésuites, sorbonistes, acceptent comme thème obligé l'ouvrage du docteur angélique. Mais s'ils se conforment à l'ordre des matières et à l'ensemble des doctrines, ils se font aussi un devoir d'élargir l'ancien cadre, selon les nécessités des temps et le caractère de la polémique.

Le cardinal Jean de Lugo, ancien professeur au collége romain, rattache toujours à ses recherches métaphysiques, un but d'application morale. Sa science évite ainsi la stérilité. S'il s'élève aux plus grandes hauteurs de la spéculation, s'il scrute les principes et les causes, il sait à propos ajouter aux considérations qui flattent l'esprit, les régles pratiques qui dirigent la conduite du chrétien. Heureuse harmonie qui fait de la théologie, la science de l'homme complet, la gloire de l'intelligence et le guide de la volonté !

Pour avoir donné ce caractère particulier à ses ouvrages, Jean de Lugo a mérité les éloges de juges bien compétents sur les matières théologiques. Saint Alphonse de Liguori lui accorde, comme moraliste, la première place après saint Thomas. L'ancien évêque de Valence, aujourd'hui archevêque d'Alby, reconnaît avoir retiré une grande utilité pour ses ouvrages, du grand traité de de Lugo sur la *justice et les contrats*. Nous avons entendu nous-même un professeur éminent du collége romain, citer avec une satisfaction marquée les œuvres du cardinal, dont il suivait exactement les belles théories dans l'analyse de l'acte de Foi et dans le traité de l'Eucharistie, considérée comme sacrifice.

Malgré l'état incomplet dans lequel nous est parvenue la théologie de de Lugo, les sciences ecclésiastiques retireront un grand avantage de l'édition qu'en a donnée la maison Vivès. Ce sont les beaux caractères, la régulière et large exécution que nous avons eu déjà l'occasion de remarquer dans les publications successives de Suarez, Bossuet, dom Ceillier, P. Lacroix, saint Bonaventure, Cornelius à Lapide, Petau, Thomassin, etc. On assure que le même éditeur fera bientôt paraître les œuvres de Bellarmin et d'Alvarez de Pax. Ce sera une bonne fortune pour la polémique religieuse et la saine mysticité.

—

Jacques Marchant (Œuvres complètes), éditions française et latin-français. 4 et 9 vol. in-8°; Paris, L. Vivès.

On se plaint de ne pas trouver pour les pensionnats et les petits séminaires, des cours supérieurs d'instruction religieuse. Nous ne dirons pas que les ouvrages de J. Marchant répondent à ce besoin. Mais le professeur trouvera dans les traités que publie M. Vivès, la matière de conférences suivies sur tout ce qui intéresse le dogme et la morale.

Le titre des ouvrages de J. Marchant est sans doute un peu trop dans le goût de l'époque et du pays où il écrivait. Mais le *Jardin des Pasteurs, la Trompette sacerdotale, le Candélabre mystique, la Verge d'Aaron et la Tiare sacrée,* malgré leurs noms retentissants, contiennent des sujets pratiques, exposés avec méthode et ne se perdant pas dans les subtilités d'une vaine érudition.

La traduction nous a paru littérale. Elle est en même temps d'un français fort correct. Son auteur, M. l'abbé Ricard, nous avertit que dans certains passages, il affaiblit des expressions dont le texte latin peut seul supporter la crudité. Nous sommes loin de lui reprocher sa prudence. Nous aurions même souhaité que l'édition française fût plus abondante en corrections de ce genre. On pourrait ainsi en permettre la lecture à un plus grand nombre de personnes. Tel qu'il est, l'ouvrage, au moins plusieurs de ses volumes, ne peut pas sortir des mains des théologiens. Mais tous nos élèves de théologie devraient le posséder.

Galilée, *Étude historique*, par M. l'abbé CASTELNAU, 1 vol. in-12, 136 pp. Paris, Guiraud, rue des Saints-Pères, 11.

Grâce aux redresseurs des droits qui par intervalle se remettent en campagne, la question de Galilée conserve son actualité. Elle apparaît à certaines gens comme une protestation permanente « contre l'école de dissimulation, de ruse et de mensonge qui depuis des siècles travaille à étouffer l'histoire révélatrice ».

On peut dire néanmoins que les documents ont été examinés et discutés au grand jour. Mais ils n'ont pas amené les résultats que souhaitaient les ennemis de l'Église. Deux faits sont acquis désormais à l'*Histoire révélatrice*, le premier que la décision de la Congrégation n'a rien de compromettant pour la foi des Pontifes romains; le second que les tortures subies par le savant florentin, sont une ingénieuse invention des prédécesseurs de M. Ponsard. Pour s'élever contre l'inquisition, il fallait un martyr. Le rôle a été imposé à Galilée.

M. Castelnau résume et met en œuvre les pièces du procès. Ses conclusions renversent les anciennes attaques. Les nouveaux adversaires que l'on se plaît à annoncer, sont trop habitués, malgré leurs allures prophétiques, à s'inspirer des objections du passé, pour que la réponse à leurs arguments ne se trouve pas aussi dans la brochure de M. Castelnau. G. CONTESTIN.

—

La sainte Bible, avec commentaires théologiques, moraux, philologiques, historiques, etc., rédigés d'après les meilleurs travaux anciens et contemporains et introduction critique spéciale pour chaque livre, par M. l'abbé DRACH, du clergé de Paris. Texte latin de la Vulgate, traduction française en regard, par M. l'abbé Bayle, professeur d'éloquence sacrée à la Faculté de théologie d'Aix. Tome huitième, première partie, épître aux Romains; gr. in-8°, 128 pp. Paris, Lethielleux.

Nous n'avons pu nous défendre d'une certaine émotion en ouvrant cette première livraison d'un nouveau commentaire français sur toute la Bible. On connaît en effet l'état actuel des études exégétiques en France; personne n'ignore combien nous sommes loin des glorieux temps de Bonfrère, de Richard Simon, de dom Calmet... Dans les

pays étrangers, on ne parle de nos ouvrages d'exégèse qu'avec un léger sentiment de pitié et l'on nous compare sur ce point à des enfants au berceau. Dirons-nous que c'est une injustice?— Or il est manifeste qu'un commentaire mis au niveau de la science moderne pourrait grandement contribuer à donner aux études bibliques un nouvel essor. La Bible de M. Drach, nous demandions-nous, jouera-t-elle ce beau rôle? Le prospectus qui l'annonça nous l'avait fait espérer, car l'idée qui paraît avoir présidé au plan de cet ouvrage est excellente et nous ne pourrions qu'y souscrire des deux mains. Livrer d'abord une nouvelle traduction de toute la Bible faite à l'aide « des meilleures versions catholiques », y ajouter « un commentaire où se trouveraient consignés les résultats les plus importants des travaux de nos exégètes contemporains », un commentaire qui ne serait point « édité à un point de vue restreint », celui de la piété, « faire passer dans un commentaire court et substantiel ce qu'ont pu ajouter aux travaux de saint Thomas, d'Estius, etc. les savantes recherches de nos contemporains catholiques et protestants » : tel est, assurément, l'idéal d'une parfaite interprétation de nos saints Livres. Malheureusement, il y a loin d'une promesse à sa réalisation. Or, pour réaliser un plan de ce genre il faut une réunion de talents et de perfections qui a sans doute épouvanté plus d'un savant exégète. La somme des connaissances théologiques, philologiques, historiques, etc. requises pour la composition d'un commentaire qui n'embrasserait qu'une seule partie de la Bible est immense : que sera-ce quand il s'agira d'expliquer toute l'Écriture sainte ? N'est pas commentateur qui veut. Un peintre, un poète peuvent à un moment donné sentir la flamme du génie embraser leur poitrine : il n'en est pas de même de l'exégète. Il doit s'être préparé à sa grande vocation par de longues et de sérieuses études; nous croyons même qu'à moins d'avoir enseigné l'Écriture sainte, il est bien difficile d'arriver à cette clarté, à cette exactitude, à cette concision, à cette originalité qui doivent avant tout caractériser un commentaire biblique. En outre c'est la première fois, croyons-nous, que M. l'abbé Drach paraît sur la scène littéraire, et, pour coup d'essai, il entreprend l'œuvre la plus difficile de toutes : sa connaissance de l'hébreu, du grec et de

l'allemand lui suffira-t-elle pour y réussir? — Ces réflexions se pressaient à mon esprit au moment où je me disposais à lire ses premières lignes. Je dois avouer que cette impression de crainte s'est accrue à mesure que j'avançais dans la lecture du volume, et qu'à la fin elle s'est changée en une profonde tristesse produite par la conviction que ce livre — supposé du moins que toutes les parties ressemblent à la première — n'est pas encore celui qui imprimera un heureux élan à la science exégétique en France. Nous souhaitons de tout notre cœur que la suite de l'ouvrage nous oblige à nous démentir : en attendant, voici les motifs de notre jugement.

1° Avant tout, c'est un commentaire savant que l'on veut nous donner, et ce commentaire doit réunir toute la science et toutes les qualités des anciens et des modernes; il prétend s'inspirer surtout des travaux récents de l'Allemagne. Nous sommes donc en droit d'y chercher des choses neuves, nous voulons dire, neuves relativement aux anciens commentaires répandus chez nous. — Or, à part l'indication de quelques opinions étranges des rationalistes ou d'un fort petit nombre d'interprétations nouvelles, on n'y trouve que les idées courantes et ordinaires sur l'Épître aux Romains. Ce commentaire n'a rien de ce qui caractérise les ouvrages semblables publiés au-delà du Rhin : il y a dix ans que je les étudie et j'y ai vu, sous tout rapport, tout autre chose que dans les pages de M. Drach. Pour que le contraste fût plus frappant, au moment où je recevais ce premier fascicule, je venais d'étudier l'Épître aux Romains dans Bisping, Meyer et Reithmayr : pourquoi notre jeune auteur leur a-t-il laissé toutes leurs bonnes qualités? — Des professeurs qui, ne sachant pas l'allemand, n'ont pu consulter les ouvrages exégétiques écrits dans cette langue, m'assuraient dernièrement qu'ils n'ont trouvé aucun renseignement nouveau dans ce commentaire. Ces mots disent assez

2° Comme on le sait, ce qui présente le plus de difficulté dans les écrits de saint Paul et en particulier dans l'épître aux Romains, c'est le manque de liaison apparente entre les différentes pensées qu'il exprime. Le premier devoir d'un commentateur est donc de montrer la suite et l'unité des idées, de discerner les objections, les parenthèses,

des raisonnements au milieu desquels elles sont enclavées, et les auteurs modernes ont attaché à ce point important toute l'attention qu'il mérite ; mais M. Drach a oublié la plupart du temps de mettre ce fil conducteur entre les mains de ceux qui le liront. — L'indication précise et répétée des divisions principales et des subdivisions de l'épître aurait pu, jusqu'à un certain point, racheter ce défaut : malheureusement on la regrette presque tout autant, car on s'est contenté de nous donner la division générale de Bisping sans mettre en relief les parties secondaires.

3° Le défaut qui se fait le plus sentir dans cet ouvrage, c'est le manque de travail personnel. Partout, on croirait sentir le novice inexpérimenté, le jeune écolier auquel on a remis plusieurs livres pour faire une dissertation et qui croit avoir accompli parfaitement sa tâche quand il a joint bout à bout des tirades de ses divers auteurs. Aussi ce commentaire de l'épître aux Romains ressemble-t-il à une mosaïque composée de cent pièces rapportées, mais à une mosaïque sans art, dont les couleurs ont été inhabilement mélangées. On voit au premier coup d'œil que l'auteur a été écrasé par ses matériaux : il a lu et compilé beaucoup, puis il s'est assis à sa table de travail et il a rapproché ses notes les unes des autres sans se les être assimilées. L'abeille, elle aussi, est une glaneuse; mais croirait-on que son miel provient du suc de mille fleurs? — On sent à chaque page le manque de réflexion, d'étude approfondie. Du reste, M. Drach le sent fort bien lui-même, comme on le voit par une timidité instinctive qui règne dans tout son commentaire. Il paraît oublier qu'un interprète des saintes Écritures est par là-même un docteur, un maître qui enseigne; à part de rares circonstances, ce n'est pas sa voix qu'il nous fait entendre, c'est celle de Tolet, d'Estius, de Beelen surtout auquel il emprunte plus qu'il n'est permis en pareil cas, et toutes ces citations sont invariablement introduites par la formule : *dit Beelen*, *observe Beelen*, *remarque le judicieux*, *le savant*, *le docte Beelen !*

4° Aux notes exégétiques proprement dites, M. Drach s'est proposé d'ajouter quelques réflexions morales tirées des saints Pères. Au fond, c'est une heureuse idée ; car de bonnes et de pieuses pensées habilement semées dans un commentaire ont l'avantage de rappeler au lecteur que

ce n'est pas un livre ordinaire qu'il étudie et qu'il doit en tirer des fruits non-seulement pour la science, mais aussi pour son édification. Toutefois, il y a là aussi, des écueils à éviter. Ces citations doivent être rares, bien choisies et contribuer à l'éclaircissement du texte. Chez M. Drach, au contraire, elles sont dix fois trop abondantes, car elles forment, à elles seules, une bonne partie de son commentaire ; en outre, elles sont le plus souvent dépourvues de tout intérêt et ne servent qu'à grossir inutilement le nombre des pages. Citons quelques exemples pris au hasard : XIII, 1-2, *Subdita sit* sed modus iste servandus est, quem Dominus ipse præscribit, ut reddamus Cæsari quæ Cæsaris sunt et Deo quæ Dei sunt. S. Aug., Prop. LXXII. — *Ordinatæ sunt*. Qui dat felicitatem in regno cœlorum solis piis, regnum terrenum tribuit et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet Qui Vespasianis, patri et filio, suavissimis imperatoribus ; ipse et Domitiano crudelissimo, qui Constantino Christiano, ipse apostatæ Juliano. S. Aug., *Civ. Dei*, l. v, c. XXI. — *Dei resistit*. Sed quid si illud jubeat quod non debes facere? Hic sane contemne potestatem, timendo potestatem. Non tamen contemnis potestatem, sed eligis majori servire ; Id. Serm. LXII, c. 8. — *Qui autem resistunt*. Quicumque legibus imperatorum, quæ contra Dei veritatem feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande præmium ; qui legibus quæ pro veritate Dei feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium. Id. Ep. CLXXXV.

XV, 4 : Quidquid est in Scripturis altum et divinum est : inest omnino veritas, et reficiendis instaurandisque animis accommodatissima disciplina et plane ita modificata, ut nemo inde haurire non possit, quod sibi satis est, si modo ad hauriendum devote ac pie, ut vera religio poscit, accedat S. Aug. — Suivent 12 lignes du même genre que nous n'avons pas le courage de transcrire ni d'imposer à nos lecteurs.

M. Drach a su trouver une autre manière d'abuser des citations patristiques. Il lui arrive assez fréquemment, pour démontrer que la tradition a réellement compris tel ou tel passage de saint Paul dans le sens admis aujourd'hui par l'Église, d'accumuler 10 à 15 lignes d'abréviations de ce genre : S. Cyprien, *Ep. ad Cæcil.*, lib. II, ep. III ; S. Aug., *de Excid. Urb.*, cap. III ; S. Just., *Dial. cum Tryph.*, etc., etc. Un

commentateur qui n'a pas eu la patience de consulter les sources les plus communes et qui nous cite *d'après Beelen* des auteurs aussi répandus que saint Bernard, que Tolet, que Corn. de la Pierre peut-il supposer une autre conduite en ses lecteurs? — Il en est de même des citations bibliques. Quoi qu'il soit très-bon d'expliquer la Bible par la Bible, nous demandons de bonne foi s'il est permis de *commenter* un texte de la manière suivante : XIV, 11. *Vivo ego*. Voy. Hebr., VI, 13-16. *Confitebitur*. V. Rom. XV, 9; cf. Ps. XCI, 2; CIV, 1; CV, 1; CVI, 1. — XII, 12-13. — *In tribulatione patientes*. II Cor., IV, 17; VII, 4; I Thess., III, 3-4. — *Orationi instantes* Matth., XXVI, 41. Marc. XIII, 33 Luc. VI, 12; XVIII, 1. Eph., VI, 18, etc — *Necessitatibus..... communicantes*. Jac., II, 15-16. I Joan., III, 17. — *Hospitalitatem*, etc. Matth., XXV, 35, 43. Hebr., XIII, 2. I Petr., IV, 9. — Ou c'est trop, ou ce n'est pas assez, car une concordance est encore plus complète !

5° Pourquoi M. Drach, écrivant pour des Français qui pour la plupart ignorent la langue allemande, nous renvoie-t-il sans cesse et à propos de questions importantes à des commentaires écrits en cet idiôme? Son but n'était-il pas de faire passer dans son commentaire les savantes recherches des docteurs allemands contemporains? Combien d'entre nous pourront aussi recourir à Maimonides, à Surenhusius, au traité Berachoth, auquel il nous renvoie purement et simplement? Que veulent dire, dans un *savant* commentaire, des observations comme celles-ci : « Nous engageons nos lecteurs qui possèdent cet admirable livre des *Confessions de saint Augustin* — et quel est le prêtre qui ne l'a pas dans sa bibliothèque — à lire, etc. — XVI, 7, *Concaptivos*. » On ignore quand a eu lieu le fait que l'apôtre indique en passant. « Me non pudet fateri ejus rei merissimam inscientiam» a dit avec une rare modestie le P. Justiniani. — Mais au lieu de nous perdre dans ces naïfs détails, disons un mot de la traduction de M. Bayle. Elle est en général exacte et rend assez fidèlement la pensée de saint Paul : mais nous ne lui avons trouvé aucun mérite spécial et elle ne surpasse nullement celles qui ont paru jusqu'ici en notre langue. Souvent elle est dure et trop littérale ; d'autres fois elle s'écarte du texte sans raison suffisante. Le traducteur et le commentateur étant à plus de cent lieues l'un de

l'autre, ce dernier devait lire avec soin l'œuvre de son collègue et la mettre partout d'accord avec sa propre interprétation, ce qui n'a pas toujours eu lieu, car en plusieurs endroits, on trouve un sens dans le texte et un autre dans les notes.

Comme M. Drach a suivi fidèlement dans son commentaire et en partie reproduit de bons auteurs, nous avons peu de chose à lui reprocher pour les idées mêmes. Ce n'est pas la doctrine, l'ouvrage en soi que nous critiquons, mais le piédestal sur lequel on a voulu l'ériger. S'il était simplement annoncé comme un commentaire ordinaire, semblable à ceux de Ménochius ou de M. Gimarey, nous n'aurions pas eu la pensée de troubler son repos, mais nous devions à la vérité de ne point le laisser comme « le dernier mot de l'exégèse moderne. » Ceux qui n'auraient pas encore une explication de la Bible à la fois simple et solide, s'occupant surtout du sens littéral sans négliger la piété, complété par des notes morales et philologiques, pourront choisir celle que publie M. Lethielleux et la lire avec fruit : mais nous avouons qu'on ne saurait y trouver autre chose. Louis DIGOINE.

—

La Liturgie gallicane dans les huit premiers siècles de l'Église. Chez Pélagaud fils et Roblot, libraires; à Lyon, grande rue Mercière, 48; à Paris, rue de Tournon, 5.

Nous avons rendu compte dans la *Revue* (1) d'un ouvrage important dû à M. l'abbé Marchesi, prêtre lazariste romain, consulteur de la S. C. des Rites, sur la liturgie primitive des églises de France, et nous croyons savoir que cette publication sortie des presses de la Chambre apostolique, honorée d'un auguste suffrage, a été favorablement accueillie par les esprits religieux qui s'intéressent aux saines et fortes études. Si l'on veut bien s'en souvenir, le docte controversiste s'est attaché à démontrer, en produisant tous les élements possibles de la question, que la liturgie suivie dans les Gaules dès l'origine, ou la liturgie dite gallicane, était au fond la liturgie romaine; que, cette liturgie s'y trouvant altérée avec le temps dans ses accessoires, Pépin et Charlemagne,

(1) Avril 1868.

au VIIIe siècle, la rétablirent dans toute sa pureté; que la liturgie lyonnaise, en particulier, toujours romaine depuis la conversion des Gaules au christianisme, ne subit aucun changement radical sous les deux empereurs, et qu'en conséquence pour la vénérable Église de Lyon, indignement déshéritée de son rit antique au siècle dernier, c'était un devoir et un honneur de le reprendre, comme elle l'a fait naguère, suivant les prescriptions du saint pape Pie V et sur les instances de Pie IX, son glorieux successeur. Tel est en résumé le but que M. l'abbé Marchesi poursuit et atteint si bien, ce nous semble, dans son livre. Les monuments historiques les plus anciens rassemblés avec soin, l'heureuse idée d'avoir mis en regard les textes qui en sont tirés pour en déduire facilement les conséquences; une argumentation à la fois claire et simple, une loyauté constante à prévenir et à épuiser les objections, les égards personnels toujours mêlés à la controverse, tout promettait à ce livre un succès certain. Aussi nous sommes-nous gardé de prendre les devants sur l'effet qu'il devait produire. Il suffisait d'en indiquer l'auteur, le titre et le sommaire.

Toutefois M. l'abbé Marchesi, dont l'autorité égale la profonde érudition, ayant écrit son livre en italien, ne peut être compris de tous ceux qui, en France surtout, auraient le plus grand intérêt à le lire. Voilà pourquoi l'on attendait impatiemment la traduction qui avait été annoncée. Mais une pareille entreprise, en fait de monographie, n'était pas sans obstacles : outre qu'elle exigeait de lourds sacrifices pécuniaires, elle réclamait un ouvrier capable, dévoué : grâces à Dieu, elle a réussi. Un prêtre français, qui tient un rang honorable dans la prélature romaine, s'est fait l'interprète du savant liturgiste : et la *Liturgia gallicana* vient de paraître en notre langue, avec approbation de S. E. le Cardinal-Archevêque de Lyon, et conformément aux désirs de N. S. P. le Pape. Les deux volumes in-8° du texte italien, somptueusement édités, sont réduits en un seul de même format, plus portatif et moins dispendieux, sans préjudice d'ailleurs pour le mérite typographique qui ne laisse rien à désirer.

Quand on connaît personnellement Mgr Gallot, qui a fait cette bonne œuvre, on est assuré d'avance qu'elle porte le cachet d'un travailleur

intelligent et soigneux. Mieux vaut pour lui être jugé en face. Or, quiconque entend l'italien à la simple lecture n'a qu'à confronter les premières pages des deux textes pour voir combien le traducteur justifie la confiance de l'auteur et la nôtre. Lui-même nous en avertit tout d'abord : s'il s'écarte de l'original en quelques passages, même quant au sens, ce n'est qu'après autorisation préalable, avec une extrême réserve et l'expresse adhésion de l'auteur. Les différences de style sont la conséquence inévitable du génie et du caractère propre à chaque langue. Du reste, et nous ne craignons pas d'être contredits, ceux qui désirent s'instruire sur le sujet traité ici, trouveront profit et plaisir avec un écrivain qui sait manier sa langue et s'approprier la pensée d'un autre par la manière dont il la saisit et l'exprime.

Il y a aussi dans son livre un avantage qu'il nous annonce en commençant et qui ne manque pas d'importance. Ce sont de courtes notes répandues çà et là fort à propos, soit pour éclaircir certains passages de l'auteur, soit pour donner plus d'autorité aux témoignages qu'il produit, soit enfin pour fournir un renseignement utile.

La plupart des ouvrages auxquels appartiennent les citations faites par M. l'abbé Marchesi étant compris dans la *Patrologie latine* de M. Migne, le traducteur renvoie autant que possible à cette vaste collection où chacun pourra plus aisément vérifier les textes. On lui saura gré d'avoir ainsi obligé le public studieux qui veut être convaincu et qui a rarement sous la main les moyens de satisfaire cette légitime exigence. Enfin, les citations latines dont le texte original se trouve surchargé, fatigueraient sans doute le lecteur français peu habitué à cette méthode de nos voisins : pour obvier à cet inconvénient, le traducteur les met en français et rejette le latin au bas des pages ou à la fin des chapitres, selon le besoin.

Ici finit notre tâche pour les familiers de la *Revue* qui ont accueilli avec indulgence notre compte-rendu sur l'ouvrage du savant controversiste. Chacun pourra maintenant examiner à l'aise et juger en pleine connaissance de cause si cet ouvrage a toute la portée que nous y attachons. Les malheureuses réformes liturgiques furtivement ou violemment introduites chez nous, au XVIIIe siècle, viennent de disparaître à

peu près toutes sous le coup d'une réprobation générale : encore un souffle, et il n'en restera plus qu'un triste souvenir dans notre histoire. Si donc quelques esprits nourris de doctrines au moins fort douteuses ou épris d'un sentiment d'amour-propre national mal entendu, persistent à regarder la liturgie soi-disant gallicane comme le rit primitif de nos églises, et les changements opérés par les novateurs du siècle dernier comme une restauration de cette liturgie, qu'ils veuillent bien être attentifs aux preuves irrécusables qui se dressent devant eux et ils en admettront les conséquences. Rome a parlé, répéterons-nous avec tous les catholiques, la cause est finie ; parce qu'elle est sans appel : et quand ensuite les pièces du procès sont mises au grand jour, la cause déjà gagnée en droit, triomphe scientifiquement ; et désormais on sait jusqu'à l'évidence que la liturgie romaine s'est établie avec le christianisme par tout l'occident, qu'elle s'y est maintenue malgré certaines altérations accessoires, et qu'étroitement unie à nos croyances elle n'a jamais cessé d'exciter la vigilance des souverains Pontifes.

S'il fallait l'autorité d'un concile universel pour justifier ou expliquer les récentes mesures liturgiques prescrites pour la France, le Concile de Trente nous fournirait la sienne. Cette auguste assemblée, dans sa deuxième session, tenue sous Paul IV, avait chargé plusieurs Pères, choisis exprès dans son sein, d'examiner ce qu'il y avait à faire à l'égard de diverses censures et de divers livres suspects ou pernicieux, pour lui en adresser un rapport. Sachant la commission remplie, et voyant que la multitude et la variété des livres ne lui permettaient pas d'en faire un prompt et facile discernement, le Concile ordonna que tout le travail préparé fût remis au Pape pour être clos et publié, d'après son jugement et sous son autorité. Il ordonna pareillement aux Pères qui avaient été chargés du catéchisme d'agir de même pour ledit catéchisme, *ainsi que pour le breviaire et le missel.*

C est en vertu de ce décret que le pape Pie V, aussitôt que possible après la clôture du Concile, réforma les livres liturgiques et prescrivit les nouveaux livres à toutes les églises dont le rit particulier ne remontait pas sans interruption à deux cents ans d'existence : ce qui fut exécuté partout avec autant de zèle que d'obéissance. C'est aussi pour obéir aux

devoirs de sa charge, mettre en vigueur les lois canoniques, resserrer les liens de l'unité et de la charité catholiques que Pie IX a rendu l'usage de la liturgie romaine à nos églises de France, y compris celles qui avaient perdu le privilége d'un rit propre. Depuis l'époque désastreuse où les institutions liturgiques furent si indignement maltraitées chez nous, si l'on excepte la courageuse résistance de nos prêtres et de nos fidèles au schisme révolutionnaire et l'acte solennel par lequel ils recouvrèrent dix ans plus tard l'exercice du culte religieux, jamais la France catholique ne vit de jours meilleurs que quand il lui fut donné de reprendre et de suivre les rites vénérables, gardiens et interprètes de sa vieille foi. Mais si elle avait besoin d'être louée et affermie dans cet acte de soumission filiale, si pour détruire les dernières traces d'une plaie honteuse et en prévenir le retour il était opportun de glorifier l'autorité du vicaire de Jésus-Christ, l'Église universelle, à n'en pas douter, renouvellerait dans ses présentes assises les décrets du Concile de Trente, et rappellerait les dissidents présents ou à venir au respect de la liturgie, qui enseigne au plus simple chrétien comme au plus instruit ce qu'il faut croire et comment il faut prier.

M. l'abbé Marchesi a donc bien mérité de l'Église et notamment de la France qui en est la fille aînée, puisque, grâce à ses laborieuses études, nous voyons reparaître sous son vrai jour un fait important et longtemps obscurci de notre histoire liturgique. Mgr Gallot, notre digne compatriote, ayant partagé son dévouement, nous confondrons l'auteur et le traducteur de la *Liturgia gallicana* dans nos éloges et notre reconnaissance.

L'abbé Périn.

CHRONIQUE

La maison Gaume frères et Duprey entreprend la réimpression de certains ouvrages que nous rappelons volontiers à nos lecteurs :

1° *Histoire générale des Missions Catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours par M. le baron Henrion ; illustrée par* 320 *gravures sur acier, cartes géographiques, etc.*, 2 vol. in-4°, en 4 parties. C'est un travail de patience et d'érudition. Nous ne saurions rien ajouter à la réputation de l'auteur. Ce livre a son actualité au moment où la réunion de la plus grande partie des Évêques du monde, en Concile, porte l'attention sur les pays qu'ils évangélisent et sur les origines de la foi dans ces mêmes contrées. On pourrait appeler l'ouvrage de M. Henrion, un voyage autour du monde. Grâce aux nombreuses gravures dont il est enrichi, il rend ce voyage possible, même à ceux qui préfèrent la solitude de leur cabinet aux pérégrinations lointaines.

2° A l'heure où les victoires de l'Eglise se complètent par les assises solennelles qu'elle a ouvertes dans la Basilique Vaticane, on lira avec fruit les *Victoires de l'Eglise pendant les dix premières années du Pontificat de Pie IX, par M. l'abbé Margotti*, traduction de M. Chantrel, 1 vol. in-8°. M. l'abbé Margotti est le publiciste éminent qui fonda jadis l'*Armonia* de Turin et qui rédige aujourd'hui, avec la même hauteur de vue et la même sûreté de doctrine, l'*Unità Cattolica*. Il a groupé dans son livre une foule de documents qui répondent aux difficultés que l'on nous fait sans cesse sur les variations prétendues de notre bien-aimé Pontife, en politique, sur l'administration des Etats Pontificaux, sur la composition des Congrégations Romaines, etc., etc.

3° *Les trois Rome* par Mgr Gaume, est un livre qui n'a point vieilli, bien que ce *Journal de voyage* se rapporte à plus de vingt-cinq ans. M. L. Veuillot en a dit : « L'ouvrage de Mgr Gaume, fruit d'un voyage intelligent et d'une vaste lecture, est le plus complet. C'est un *vrai Guide religieux dans Rome et dans l'Italie.* » (4e édition, 4 vol. in-12).

4° L'ouvrage du même auteur intitulé : *Traité du Saint-Esprit* répond à un besoin véritable. Depuis les grands traités des Pères de l'Église sur la troisième personne de la Très-sainte Trinité, il n'y avait pas eu d'ouvrage spécialement consacré à étudier sa nature, ses privilèges, son action. Aussi Mgr Gaume a-t-il pu prendre pour épi-

graphe ces mots : *Ignoto Deo*. L'accueil le plus sympathique a été fait à ce consciencieux travail, déjà traduit en plusieurs langues, et qui a atteint sa 3e édition française.

5° Avant d'écrire sous le nom de Janus, M. Dœllinger avait publié des ouvrages qui lui firent, en Allemagne, une réputation très-méritée. Un de ces ouvrages a pour titre : *La Réforme, son développement intérieur et les résultats qu'elle a produits dans le sein de la société luthérienne*. M. Emm. Perrot, docteur en médecine de la faculté de Paris, a fait passer cet ouvrage dans notre langue (3 vol. in-8° très-compactes). C'est un vrai service rendu à la polémique religieuse.

6° Nous ne parlerons des Vies de Saints de M. l'abbé Daras que pour annoncer une nouvelle *Vie des Saints pour tous les jours de l'année* en 4 vol. in-18 jésus. Deux volumes ont déjà paru : les tomes III, et IV paraîtront en mars et en juin prochain. Il est facile de s'apercevoir, en parcourant ces volumes, que l'auteur a puisé aux meilleures sources. Cela n'étonnera personne. Mais ce qui m'a charmé, soit dans cette Vie des Saints, soit dans la *Vie des Saints du XVIIIe siècle* (2 vol. in-18 jésus, du même auteur) c'est la convenance parfaite du style au sujet. Je dirais — si ce n'était déjà une opinion formée — que M. Daras a tout à fait le style hagiographique. On lit ses volumes avec un plaisir réel, et si on en fait sa lecture quotidienne, on se surprend à désirer que l'heure vienne de reprendre le lendemain le livre que l'on a laissé la veille.

7° *Le Curé, selon la doctrine et les exemples du serviteur de Dieu J. M. B. Vianney, curé d'Ars, par l'auteur de la dernière vie du Curé d'Ars* (1 vol. in-12. Paris, au bureau des Annales de la Sainteté au XIXe siècle) est un livre édifiant et renfermant de bons conseils. L'auteur ne s'est pas borné à rapporter ce que l'on trouve déjà dans l'*Esprit du Curé d'Ars* : il a recueilli nombre d'exemples et de sentences empruntés à d'autres personnages également recommandables. Il eût pu s'épargner bien des longueurs ; mais, n'importe ce défaut, nous espérons que ce livre fera du bien.

8° Enfin, nous sommes heureux d'annoncer un travail consciencieux de M. l'abbé Bluteau, déjà connu des lecteurs de la *Revue* : *La défense de la Religion contre les rationalistes modernes*, 4 vol. in 8°, chez Sarlit, 19, rue de Tournon, Paris. Les deux premiers volumes sont en vente. Le troisième est sous presse, et le dernier paraîtra en mai prochain.

AL. GILLY

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU LEROY, éditeur-gérant.

CONDITIONS ET FONDEMENTS

DE L'INFAILLIBILITÉ DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES (1).

I

Tout ce qui tient à la nature intime du pouvoir ecclésiastique offre à cette heure, pour tous, un vif intérêt d'actualité, et en outre a, pour les vrais chrétiens, une haute importance spéculative et pratique; aussi, parmi toutes les vérités qui doivent occuper le Concile, celles qui sont relatives au Pontificat suprême, semblent-elles provoquer une attention exclusive. Cette question vitale des attributs de la papauté doit, selon toute probabilité, recevoir sa solution définitive et solennelle. L'infaillibilité pontificale, si splendidement révélée dans l'Écriture et la Tradition, si notoirement reconnue et proclamée par toute l'antiquité chrétienne, si visiblement exigée par la nature même du souverain Pontificat et de l'Église, va, de l'ordre des vérités manifestement révélées, passer à celui des dogmes de foi.

La presque universalité du clergé français appelle, par ses vœux et ses prières, cette définition dogmatique; et, quoi qu'on dise, les anti-infaillibilistes et les « inopportuns » sont des individualités absolument isolées dans la masse du clergé; leur sentiment ne saurait même se faire jour et se produire sans exciter des réclamations universelles; toute négation, directe et indirecte, explicite ou voilée, de l'infaillibilité pontificale est réputée odieuse. Du reste,

(1) Cet article avait été préparé pour le numéro de février.

l'enseignement unanime des séminaires de France, manifeste assez la croyance générale, au foyer même du vieux gallicanisme. Il faut encore ajouter que, depuis la réunion du Concile, la répulsion contre les théories gallicanes et joséphistes s'est exprimée avec une incroyable énergie; et ceux qui n'ont point suivi le mouvement des esprits dans le clergé, constateront avec surprise le dégoût inévitable qu'inspirent à cette heure les misérables subtilités et les fâdes déclamations des rhéteurs anti-infaillibilistes.

Non-seulement l'infaillibilité pontificale est l'objet de la croyance universelle, mais encore je ne sais quelle attente générale vient affirmer tacitement l'opportunité d'une définition dogmatique. Aussi osons-nous dire humblement que nous croyons à l'opportunité de cette définition, sans attacher toutefois d'autre valeur à notre appréciation propre, que celle d'une foi inébranlable à la vérité elle-même; et cette croyance à l'utilité actuelle d'une sentence définitive grandit et se fortifie à mesure qu'on ose répudier la doctrine elle-même; elle grandit et se fortifie à mesure que la contradiction s'affirme avec plus d'audace, et tend à jeter le trouble dans l'âme des simples fidèles.

Que nous enseigne, en effet, l'histoire des dogmes catholiques? Quelle règle nous fournit-elle pour apprécier l'opportunité des définitions doctrinales? Elle ne nous présente qu'une seule chose, c'est que la négation d'une vérité révélée a toujours été la cause réelle qui a provoqué la définition explicite de cette même vérité; et plus la négation croissait d'audace et gagnait de terrain dans l'opinion publique, plus les Athanase, les Cyrille, les Sophrone, les Maxime, etc., mettaient d'activité et d'énergie à provoquer les solutions définitives. Quand le flot de l'hérésie monte et devient menaçant, quand l'erreur prend la caractère fixe de l'opiniâtreté, c'est alors que la voix de l'Église, écho fidèle de la voix du ciel, tonne contre les doctrines trom-

peuses. Le Concile de Trente multipliait ses anathèmes selon le nombre des erreurs dogmatiques qui osaient se faire jour; et l'énergie de sa réprobation était proportionnelle à la puissance et à l'audace des adversaires de la foi. Il cherchait, non des formules vagues et ambigües pour ménager le protestantisme qui débordait partout, mais des formules nettes et précises pour dessiner la ligne de démarcation entre l'erreur qui tue et la vérité qui nourrit et vivifie; il faisait, non de la modération au détriment de l'orthodoxie, mais l'œuvre de Dieu, en manifestant l'éclat céleste de la révélation divine.

Après ces quelques réflexions, suggérées par la gravité des circonstances et la nature des vérités que nous voulons examiner ici, nous abordons immédiatement la question des rapports entre le Pape et le Concile, touchant la prérogative sublime de l'infaillibilité. L'ensemble des vérités que nous avons précédemment exposées (1), pourra nous servir de fondement et de prémisses : qu'il nous soit donc permis de les rappeler brièvement et par ordre :

1° Le pouvoir souverain dans l'Église, bien qu'un et indivisible en soi, comme la société qu'il doit régir, peut néanmoins être exercé, bien que diversement, par un double sujet, ou agir par un double organe; et nous avons indiqué la personne physique et la personne morale qui constituent ce double sujet. La sentence de l'un et l'autre de ces organes, étant suprême et sans appel, ne peuvent être que les sentences du pouvoir souverain.

2° L'un de ces organes, le Concile général, implique, comme élément simplement essentiel et inséparable, l'autre sujet, en sorte qu'en dehors du Pape, il peut y avoir une réunion d'évêques, mais non un synode œcuménique : une semblable réunion, comme nous l'avons dit, après Suarez et tous les maîtres dans la théologie, n'a pas de promesses

(2) Décembre 1868. — Novembre 1869.

directes, certaines et absolues : *Infallibilitas*, dit Suarez, *non invenitur promissa tali Concilio.* Et de là, nous avons conclu et rappelé à diverses reprises.

3° Que le Concile plénier ne devient, à proprement parler, sujet du pouvoir souverain qu'à partir du jour ou il a été confirmé par le Vicaire de Jésus-Christ ; en d'autres termes, l'autorité du Concile n'est suprême et irréfragable dans l'Église, qu'au moment où les lois qu'il a portées, ont reçu l'approbation du Pontife romain. C'est en ce sens seulement, et à cette condition indispensable, qu'un Concile peut rigoureusement être dit sujet du pouvoir souverain dans l'Église ; et l'on ne pourrait sans erreur attribuer plus d'extension à cette formule : le Concile œcuménique est l'un des sujets de la souveraineté ecclésiastique.

4° Enfin, chacun de ces organes jouit du privilége de l'infaillibilité pour régler la foi et les mœurs des fidèles. Et ce privilége, inséparable du pouvoir suprême dans la société de Jésus-Christ, appartient à ce double sujet, absolument comme le pouvoir lui-même. Il se trouve dans le Pape, sans aucune relation de dépendance et d'intégration, pour m'exprimer ainsi, par rapport à l'épiscopat, pris distributivement ou collectivement; d'autre part, il n'affecte que l'épiscopat complet, et non acéphale, c'est-à-dire envisagé et agissant sous la loi essentielle de dépendance, relativement au successeur de saint Pierre. En dehors de cette loi, les évêques n'ont aucune promesse absolue qui puisse garantir et attester à l'Église enseignée l'assistance infaillible de l'Esprit-Saint. Et voilà pourquoi Suarez, avec tous les autres théologiens, dit d'un Concile sans le Pape : *Non est regula fidei.*

Ainsi, pour tout résumer en deux mots : le successeur de saint Pierre, même en dehors de toute relation intrinsèque et nécessaire au corps épiscopal, est infaillible ; d'autre part, l'épiscopat n'est infaillible qu'autant qu'il est formel-

lement envisagé sous une relation intrinsèque et nécessaire au Pontife romain. Voilà une doctrine qui nous est manifestement fournie par les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : Aucune promesse n'a été faite au Collége apostolique en l'absence de Pierre; et toutes les promesses sont postérieures à la désignation de Pierre comme chef du Collége apostolique. Cette doctrine est aussi confirmée par la formule même usitée dans les Conciles œcuméniques présidés par le Pape en personne, pour promulguer les décrets : « Decreta modo lecta placuerunt omnibus patribus, nemine dissentiente (vel tot numero exceptis); *nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, atque sancimus*, ut lecta sunt ».

II.

Or, de ces vérités fondamentales jaillit précisément cette question subordonnée, qui vient compléter toute la doctrine de l'assistance divine. Voici en quoi consiste spécialement cette question : l'infaillibilité du Concile est-elle une simple dérivation de celle du Pontife suprême, ou bien serait-elle, par rapport au corps épiscopal, comme tel, une prérogative immédiate, spéciale et originaire?

En supposant admis que le Concile n'est règle certaine de la foi qu'autant qu'il a reçu l'approbation du Pape, toute recherche ultérieure semblerait d'abord superflue. A quoi bon, pourrait-on dire, étudier si l'infaillibilité des décrets conciliaires vient de l'assistance divine dont jouit le Pape, ou de celle dont l'Esprit-Saint aurait entouré le Concile lui-même? Ceci toutefois n'est point, comme les inattentifs seraient tentés de le croire, une pure subtilité scolastique; il s'agit d'une doctrine qui a un côté pratique; je dirai même qu'elle constitue le point absolument radical ou primordial de divergence entre les gallicans, dits modérés, et

les théologiens orthodoxes. Nous allons donc tâcher d'analyser les différents aspects de cette proposition complexe, mettant ainsi en lumière la loi d'harmonie entre les diverses parties de la doctrine exposée jusqu'alors.

Je rappellerai d'abord que cette question n'a jamais été posée en ces termes, par les anciens théologiens, qui toutefois ont suffisamment fourni tous les principes de solution. Le R. P. Schrader, qui aujourd'hui occupe, à si juste titre, un rang distingué parmi les maîtres dans la science sacrée, affirme nettement et sans restriction que l'infaillibilité des synodes pléniers est dirivée de celle du Pape : les évêques, réunis en Concile général, ne sont infaillibles qu'au moyen et en vertu de leur union avec le Pontife romain, — et à cause de l'assistance promise à saint Pierre et à ses successeurs. Déjà plus haut (1), nous avons rapporté quelques paroles de l'éminent théologien, dont nous allons ici étudier de plus près et respectueusement la doctrine.

Le savant jésuite, après avoir établi, avec une grande abondance de témoignages très-précis et bien classés, l'infaillibilité personnelle du Pape, se résume dans les trois conclusions suivantes (2) :

1° Dans le domaine des choses de la foi et du salut, les décisions ou les décrets de tous les pasteurs, pris ensemble, n'ont point dans l'Église une autorité stable et reconnue, sans le suffrage décisif et suprême du Pontife romain.

2° Ce n'est que *par* ce même Pontife et *avec lui* que, dans une sentence commune, les suffrages de tous les évêques peuvent avoir une autorité irréfragable ; et c'est au Pape qu'il appartient de déterminer authentiquement la foi universelle et nécessaire : « Ab ipso pendere *solo* decernere, dirimere, declarare, definire αὐθεντικῶς fidem universalem ac necessariam. » Et il termine cet important corollaire en

(1) Novembre 1869, p. 437.
(2) *De Unitate rom.*, lib. II, p. 322 sqq.

rapportant et en faisant siennes les paroles suivantes de Puteanus, qui indiquent la source de l'*inerrantia* du Concile. « Infallibilis ista assistentia Spiritus Sancti *non est aliunde* « *repetenda, quam a promissione divo Petro facta.* Unde « *propter connexionem* quam supponimus dari inter epi- « scopos et Pontif. Max. in Concilio generali, statuendum « est *episcopos illic congregatos nullo modo errare posse* in « rebus de fide decernendis. Si tamen fuerint congregati « *totius orbis episcopi*, absentibus Pontif. Max. et ejus legatis, « *episcopi subjiciuntur erroribus.* » Bien que le savant théologien se contente du témoignage que nous venons de rapporter, il aurait pu aussi, ce me semble, invoquer l'autorité de Bellarmin : l'illustre controversiste dit en effet « totam firmitatem Ecclesiæ ex Petri firmitate pendere (1). Et Tournely (2) rapporte ce témoignage pour établir l'existence de l'opinion « extrême », touchant le sujet primordial et essentiel de l'infaillibilité.

3° La sentence du Pontife romain, non-seulement lorsqu'elle est promulguée de l'aveu et du consentement de l'épiscopat, mais encore lorsqu'elle se produit *en dehors* et *au-dessus* des suffrages de tous, est absolument irréformable : « Citra et contra singulorum suffragia, *imo præter et supra* « *omnium vota*, Pontificis solius declarationi atque sententiæ « validam vim ac irreformabilem adesse potestatem. » Et l'illustre théologien fait observer qu'il se borne à dire : « præter ac supra omnium vota », sans vouloir ajouter « *contra omnium suffragia* »; cette restriction est apportée, dit-il, non que la plénitude du pouvoir ne soit point dans le Pontife, mais parce qu'il est impossible que tous les évêques, avec leur troupeau, soient contre le Pape.

Voilà donc une doctrine formulée sur ce point avec une netteté que nous ne trouvons dans aucun autre théologien ;

(1) *De rom. Pontif.*, l. IV, c. 3.
(2) *De Eccl.*, loc. cit.

voilà une doctrine qui attaque par la base les erreurs les plus diverses; voilà enfin une doctrine qui est la déclaration la plus tranchée et la plus absolue de la supériorité du Pape sur le Concile.

Toutefois, il reste à examiner d'une manière rigoureuse et scientifique si, en répudiant absolument toutes les formes possibles du gallicanisme, on admet nécessairement, dans toutes ses parties, le hardi théorème de Puteanus : « Infallibilis ista assistentia non est aliunde repetenda, quam a promissione divo Petro facta. Unde propter connexionem etc. »

III.

Nous allons donc considérer l'objection fondamentale qu'on pourrait opposer à cette doctrine ; et cette objection n'est autre chose que l'argument principal des gallicans en faveur de la supériorité du Concile sur le Pape : les promesses faites au Collége apostolique en fournissent tous les éléments. Or, y a-t-il opposition soit réelle, soit apparente, entre ces promesses et la doctrine que nous venons d'indiquer ?

La difficulté n'avait point échappé autrefois à Tournely (1), qui la soulève en ces termes : « Bellarminus docet « totam firmitatem Conciliorum esse a Pontifice, non par- « tim a Pontif., partim a Concilio. Unde necessario se- « quitur privilegium non errandi non fuisse *immediate* a « Christo datum Ecclesiæ, seu Concilio generali eum re- « præsentante, sed R. Pontifici, et *per illum* Ecclesiæ, « *quod certe vix conciliari potest cum iis quæ de auctoritate* « *Conciliorum docet idem Bellarminus.* »

Tournely, tout embrouillé qu'il est par ses préjugés gallicans « de collation immédiate à l'Église, de pouvoir re-

(1) *De Eccles.*, q. 5, a. III.

présentatif, etc. », signale toutefois ici avec sagacité un rapport qui ne saurait être négligé dans une exposition rigoureuse. Si, en effet, l'infaillibilité du Concile reposait uniquement et exclusivement sur les promesses faites à S. Pierre, les théologiens, et Bellarmin en particulier, ne prouveraient pas toujours très-rigoureusement la thèse de l'infaillibilité de ce même Concile. Rechercher quelle est la source de l'*inerrantia* des synodes œcuméniques revient au fond à déterminer les fondements dogmatiques de cette prérogative : quelles sont les promesses divines sur lesquelles repose l'infaillibilité du Concile ? Et c'est précisément en ce sens que parle le théologien cité par le R. P. Schrader : *Infallibilis ista assistentia, non est, aliunde repetenda quam a promissione...* La question, ce me semble, revient manifestement à celle-ci : En dehors des promesses faites exclusivement à S. Pierre, et en envisageant les seules assurances données par N.-S. Jésus-Christ au Collége apostolique, peut-on trouver des preuves réelles et solides de l'infaillibilité du Concile ? S'il en était ainsi, il faudrait évidemment restreindre la première partie du théorème cité.

Or, Bellarmin (1), Suarez (2), et tous les autres théologiens les plus graves et les plus sûrs, établissent l'infaillibilité du Concile par deux sortes de preuves : 1° par les promesses faites immédiatement et exclusivement à saint Pierre et à ses successeurs ; 2° par les promesses faites directement et immédiatement au Collége apostolique, comme tel (Joan. XIV, XVI, Matt. XVI, Luc X, etc.), c'est-à-dire au Pape et au Concile « *per modum unius* ». L'assistance promise au Concile, si ces preuves universellement apportées sont légitimes, résulte donc de toutes ces assurances solennelles : elle est garantie en même temps

(1) *De Conc. et Eccl.*, l. II, c. II.
(2) *De Fide*, disp. V, s. VII, n. 6.

et par les promesses faites à S. Pierre « *a promissione divo Petro facta* », et par celles dont le Collége apostolique fut le sujet immédiat. Il me semble donc que la première partie de l'assertion rapportée par le R. P. Schrader est trop absolue ; mais la deuxième « *propter connexionem* », n'en reste pas moins inébranlable ou absolument certaine.

Et voilà pourquoi j'ai cru pouvoir dire ailleurs (1) que cette assertion : « Infallibilis ista assistentia non est aliunde repetenda quam a promissione divo Petro facta », prise dans le sens négatif, était au moins controversable ; voilà aussi pourquoi le terme scientifique fréquemment employé ici : « double sujet de l'infaillibilité » me paraît exact, et en outre très-propre à débrouiller bien des équivoques accumulées par les gallicans. Et nous trouvons, touchant la question présente, un exemple frappant de ces confusions dans les paroles suivantes de Tournely (2) : « Alii « dicunt infallibilitatis prærogativam *et Papæ et Concilio* « *immediate seu indivise* a Christo concessam fuisse, ita ut, « *ex concordi unione Pontificis* cum Concilio et concilii cum « Pontifice, exurgat certa et erroris plane nescia definitio « circa fidem. » Cette doctrine, qui est le gallicanisme mitigé ou modéré, est fausse en tant qu'elle ne reconnaît d'autre fondement de l'infaillibilité de l'Église que les promesses faites à l'épiscopat ; si, au contraire, sans exclure l'assistance spéciale assurée aussi au Pontife, elle exprimait simplement ce qui résulte des seules promesses faites au Collége apostolique, elle serait très-vraie et très-précise. Tout le venin qu'elle renferme consiste dans la négation indirecte de l'*inerrantia* spéciale, exclusive, personnelle du Pontife romain ; et de cette négation résulte une erreur subordonnée : c'est la prétendue réciprocité entre l'adhésion obligatoire du Concile au Pape, et du Pape au Con-

(1) *Les Principes de 89 et le Concile*, p. 187.
(2) *De Eccl.*, loc. cit.

cile ; la première adhésion est nécessaire parce que le Pontife a des promesses propres et personnelles, outre les promesses communes ; la seconde ne l'est point, attendu que le Concile n'a que les promesses communes. Ainsi l'assertion suivante reste évidemment vraie : « Propter « connexionem quam supponimus dari inter episcopos et « Pontificem Maximum in Concilio generali, statuendum est « episcopos illic congregatos nullo modo errare posse. »

IV.

On voit assez, par ce qui vient d'être dit, quelle est la valeur de certaines théories récentes, touchant le suffrage requis, en matière de foi, dans les délibérations conciliaires. Selon quelques écrivains, plus au courant des usages parlementaires que des principes théologiques, les définitions dogmatiques exigeraient l'unanimité du suffrage : ainsi l'opposition de quelques évêques, dans un Concile, suffirait à écarter ou à suspendre toute décision de ce genre.

Voilà encore une de ces inventions modernes que l'antiquité chrétienne n'a pas eu la sagacité de découvrir ; aussi cette règle, si souvent enfreinte, doit-elle renoncer au suffrage de l'histoire, qui rappelle trop de faits contraires, et de la tradition qui l'a méprisée ; elle doit aussi s'affranchir des vieux principes théologiques, qui certes ne sont point favorables à cette infaillibilité distributive ; enfin elle doit s'insurger contre le règlement même du *Concilium Vaticanum*, où il est dit, dans la formule de promulgation : « Nemine dissentiente vel *tot numero exceptis.* » On a voulu invoquer l'usage suivi au Concile de Trente ; or, une simple observation suffit à faire justice de ce redoutable argument, lors même que le fait invoqué serait rigoureusement vrai. Quand le Pape ne préside pas en personne

et ne saurait recevoir communication préalable de tous les *postulata,* il peut fort bien limiter, par une prescription générale, l'initiative des évêques ; il peut défendre toute sentence définitive, touchant les matières qu'il ne met point en délibération , il peut aussi concéder le droit de conclure (ou la faculté de soumettre à son approbation), quand il sera question d'une vérité sur laquelle tout le monde est d'accord. Il s'agit donc, dans ces instructions que le Pontife pourrait donner à ses légats, non d'une loi divine touchant les délibérations conciliaires, mais d'un règlement particulier et disciplinaire, non des conditions de l'assistance divine, mais uniquement de celles de l'union morale du Concile au Pape, des membres à la tête : c'est un statut ecclésiastique, qui émane de l'autorité suprême du Pontife romain, ou qui, à la rigueur, pourrait procéder du Concile lui-même.

Des principes posés et de ce qui a été dit touchant les décisions *ex cathedra*, on pourrait aussi déduire un second corollaire ; et le bruit qui se fait à cette heure en France et en Allemagne, touchant l'infaillibilité pontificale, nous invite suffisamment à tirer encore cette déduction : elle est relative aux difficultés de fait que les gallicans et les joséphistes, et à cette heure même M. l'abbé Gratry, opposent à la doctrine de l'*inerrantia* du Pontife romain. Nous allons procéder ici avec la brièveté et la précision de l'école, laissant aux agresseurs le privilége, qui leur est si cher, des phrases sonores et des développements oratoires.

D'abord il est évident que pour ébranler, au moyen du fait d'Honorius, de Libère, etc., la doctrine en question, il faut de toute nécessité prouver deux choses : 1° Que ces Papes ont enseigné une erreur doctrinale; 2° qu'il s'agissait de cet enseignement public et solennel, appelé par les théologiens « décision *ex cathedra* ». Voilà uniquement et exclusivement la contradictoire de la doctrine catholique,

touchant l'infaillibilité du Pontife romain : en dehors de ces deux points, on est aussi en dehors de la question.

Donc il faut prouver d'abord que des Pontifes ont certainement erré en matière doctrinale. Et quand on possède les documents incriminés, la logique exige : 1° qu'on fournisse les *preuves directes et intrinsèques* de l'accusation, c'est-à-dire qu'on produise les textes qui sont notoirement erronés ; 2° qu'on parte de ce premier examen comme d'une règle d'interprétation, pour apprécier les faits subordonnés qui pourraient être douteux ou indéterminés, et fixer le sens des textes ambigus.

Or, pour ce qui est du pape Honorius, il est d'abord certain que ses lettres à Sergius, même telles que nous les possédons, bien qu'ambiguës quant aux termes, sont orthodoxes quant à la doctrine (1). Nous voyons, en effet, que Sergius interrogeait le Pontife touchant l'existence en Jésus-Christ de deux volontés contraires : la volonté de l'esprit, que l'hérétique entendait mentalement de la volonté divine, et la volonté ou l'inclination de la concupiscence, qu'il interprétait, en lui-même, de la volonté humaine. A cette interrogation captieuse, Honorius répond : 1° qu'il n'y a qu'une seule volonté dans l'humanité sainte du Sauveur, à l'exclusion de la volonté de concupiscence ; 2° que la volonté divine et la volonté humaine ne sont point contraires, mais une *consensione*.

Mais, d'un côté, s'il n'y a aucune erreur doctrinale dans ces lettres, même telles que nous les avons, si les altérations, sous peine de trahir notoirement la fraude, ont dû rester en deçà du monothélisme ; et, d'autre part, si le témoignage unanime des contemporains est favorable à l'orthodoxie d'Honorius, l'interprétation des sentences portées contre lui devient facile : il reste d'abord évident que toutes les condamnations, si elles sont vraies, n'ont pu

(1) Voir *Theolog. Wirceburg*, t. II, fasc. II, p. 179-198.

avoir pour cause ou pour objet un enseignement erroné. On conclut donc légitimement — ou que les condamnations ne sont point authentiques, — ou qu'elles ne regardent que la personne privée, — ou qu'elles flétrissent seulement une négligence coupable ou une funeste incapacité administrative, — ou, selon d'autres, une complaisance secrète pour l'hérésie (fauteur positif ou négatif), — ou enfin qu'elles sont elles-mêmes erronées, et par suite un simple jugement d'évêques orientaux en une session particulière et nullement œcuménique. Toute difficulté reste donc anéantie.

Mais en partant de l'hypothèse gratuite, où Honorius aurait formellement enseigné le monothélisme dans ses lettres, il faudrait encore prouver qu'il s'agit d'une sentence *ex cathedra.* On peut à la rigueur concéder que les documents incriminés ne sont pas des lettres privées, dans l'acception ordinaire du mot. Le Pontife n'écrivait pas comme simple particulier, mais comme évêque de Rome ; Sergius, de son côté, faisait appel à cette autorité prépondérante du Pape, afin d'accabler et de réduire au silence S. Sophrone et les autres Orientaux orthodoxes. Mais, d'autre part, il n'est pas moins évident qu'elles ne constituent point des décisions *ex cathedra*, selon les significations reçues du terme. D'abord on voit assez qu'Honorius, 1° ne s'adresse nullement *à l'Église universelle ;* 2° n'impose pas sous *peine d'anathème*, ou comme loi nécessaire, une règle de croyance ; or, selon quelques théologiens cités plus haut, et auxquels nous pouvons ajouter Mgr Schwetz (1), ces deux conditions seraient requises pour une sentence *ex cathedra ;* toutefois, selon la définition plus commune, donnée par

(1) ... Ex cathedra loquitur, quando ceu caput Ecclesiæ decretum edit, quo proponit aliquid, tanquam divinitus revelatum, tenendum, aut ceu ad salutem necessarium observandum sub excommunicationis seu *anathematis pœna*. (*Theol. dogm. cathol.*, v. 1, p. 475.)

Bellarmin, et qui au fond revient au même (1), la première de ces conditions est requise et suffit; 3° il s'agit d'un *expédient transitoire*, et non directement et réellement de la question du monothélisme ; enfin 4° le Pontife déclare expressément qu'il *ne veut rien définir* touchant le fond de la question, ou la doctrine elle-même.

On voit donc que ces lettres d'Honorius, dans l'hypothèse proposée, pourraient tout au plus servir à exclure du domaine des sentences infaillibles certains actes relatifs à des églises particulières.

Après avoir tiré ces rapides conclusion, je laisse à d'autres le soin de réfuter spécialement M. l'abbé Gratry, dont la publication est vraiment digne de tous les éloges que lui prodiguent les esprits prévenus et les ennemis déclarés de notre sainte mère, l'Église de Jésus-Christ.

E. GRANDCLAUDE.

(1) Summus Pontifex *cum totam Ecclesiam docet*, in his quæ ad fidem pertinent, nullo casu errare potest. Bellar., *De Rom. Pontif.*, l. IV, c. III, prop. 1ª.

LE PROBABILISME.

—

Premier article.

—

Il est de mode parmi les écrivains de l'Université de se montrer fort hostile au probabilisme. M. Cousin, par exemple, n'a pas assez d'anathèmes contre un système qui «ruine toute certitude et toute obligation morale (1)». Les disciples, on le pense bien, ne parlent pas autrement que le maître.

Toutefois, soyons justes. M. Cousin et ses disciples n'étaient point tenus à mieux connaître une question théologique, que des hommes qui se posaient en maîtres de la théologie. Ils ont eu grand tort de s'en rapporter aux jansénistes de Port-Royal; mais ne sont-ils point excusables d'avoir parlé comme certains théologiens qui n'étaient pas ouvertement jansénistes? Voici comment Concina parle du probabilisme. Après avoir dit que son origine remonte à l'erreur d'Héraclite et de Protagore, lesquels enseignaient que toute vérité est nécessairement inabordable à notre intelligence, *omnem veritatem latentem, imperviam, atque incognoscibilem reputarunt*; Concina ajoute : « Illud nunc animadvertendum : probabilismum acade-« micorum diversum toto cœlo esse a probabilismo ca-« suistico recentiorum. *Absurdior quippe* ad controversiam « nostram quod attinet, *est probabilismus recens* (2). »

(1) *Des pensées de Pascal*, préface de la 3e édition.

(2) *Apparatus ad theologiam*, l. III ; *de Probabilismo*, dissert. I, c. I.

Tel fut le procédé usité par les rigoristes du siècle dernier : défigurer, calomnier le probabilisme, afin de le réfuter à plaisir. Les jansénistes avaient lieu de s'applaudir du succès de leurs manœuvres.

Aujourd'hui, grâce à Dieu, nul théologien catholique ne se rencontrerait qui voulût s'associer aux invectives de Concina et de Patuzzi. Le probabilisme a été vu de près et considéré en face. Chacun a pu se convaincre que le spectre n'était point si horrible qu'on le disait. Enfin, la sainteté éminente et proclamée par l'Église, de l'un de ses plus vigoureux champions, a forcé tout le monde à reconnaître que le probabilisme mérite, sinon une approbation entière, du moins une tolérance honorable.

Cependant le probabilisme ne rencontre-t-il pas encore çà et là des adversaires plus ou moins haineux?

Oui; l'on ne saurait se le dissimuler, malgré l'immense progrès accompli, le probabilisme est toujours l'objet de rancunes vivaces. Pourrait-il ne pas être vu de mauvais œil, partout où subsiste un levain de jansénisme?

Nulle part, il est vrai, le probabilisme n'est attaqué de front. Mais que de perfides tactiques employées pour l'abattre!

Ici, on le représentera comme une pure logomachie, qui a pourtant entraîné l'inconvénient grave de mettre les écoles en feu, et de réjouir l'enfer par des divisions déplorables.

Là, tout en paraissant le respecter, on s'acharne néanmoins à détruire les fondements qui le supportent. Pour ce travail de démolition toute arme est jugée bonne; à défaut de solides raisons, le ridicule est d'un fréquent emploi.

Enfin, et cette méthode n'est pas la moins habile, il en est qui, sous un air d'impartialité, se contentent de présenter à leurs lecteurs ou à leurs élèves les raisons allé-

guées tour à tour par les défenseurs et les adversaires du probabilisme. Les arguments des probabilistes sont-ils toujours présentés dans toute leur force? La réponse aux objections est-elle toujours rapportée avec une fidélité entière? Je ne voudrais pas l'affirmer; et pourtant, le lecteur ou l'auditeur se sent pris d'une aversion secrète pour une doctrine qu'on l'a si doucement amené à répudier.

Adversaires du probabilisme, que lui reprochez-vous donc? Parlez enfin avec franchise.

Examiner les griefs qui d'une façon plus ou moins nette sont articulés contre le probabilisme; jeter un coup d'œil rapide sur l'histoire du probabilisme; tel est le but du présent travail.

PREMIÈRE PARTIE.

I

Et d'abord les probabilistes sont-ils les adversaires de toute certitude, ainsi que le voulait Concina?

Vraiment une pareille imputation nous semble si incroyable, que nous nous demandons si nos yeux ne nous trompent point. On serait tenté de croire que jamais Concina n'ouvrit un seul ouvrage écrit par des auteurs probabilistes. Existe-t-il un seul traité *de Conscientia* qui ne consacre un paragraphe spécial à la conscience *certaine?* Si la conscience *probable* mérite l'attention du théologien probabiliste, n'est-ce pas uniquement parce que la conscience *certaine* n'existant pas toujours, il est cependant nécessaire de venir en aide à la conscience *douteuse?* Nous voilà certes bien loin du *probabilisme* d'Héraclite et de Protagore.

Les probabilistes enseignent donc, avec tous les théologiens sans exception, que les lois divines et humaines peuvent être connues d'une parfaite *certitude*; laquelle étant donnée, l'homme est *certainement* obligé par rapport à la loi.

Mais que faire, si la loi me paraît douteuse, soit dans le fait de son existence, soit dans ses applications? Est-il bien sûr, par exemple, que telle loi écrite au *Corpus Juris*, n'ait pas été abrogée par une coutume contraire? Telle action est-elle bien de ces œuvres serviles qui ne sont pas compatibles avec la sanctification du dimanche? Puis-je affirmer que j'ai réellement accompli mon vœu, lequel toutefois me semble avoir été acquitté?

On pourrait multiplier à l'infini les cas de *doute* survenus à la conscience humaine par rapport à la loi. Que faire dans ces cas?

Du consentement unanime des probabilistes, le doute survenu entraîne l'*obligation* de rechercher la vérité. Me voilà donc obligé rigoureusement à rechercher, dans la juste mesure de mes forces, si la loi a été de fait abolie par une coutume contraire; si l'action dont il s'agit est ou n'est pas une œuvre servile; si mon vœu a été accompli. Jusqu'ici nulle divergence possible.

Mais, si pour tout résultat de mes investigations, j'aboutis à me rencontrer en présence de motifs qui, en me faisant convenir que je ne vois la *certitude* d'aucun côté, m'obligent à dire qu'un homme sage peut, sans violer les lois de la prudence, embrasser indifféremment l'un ou l'autre parti; que ferai-je? Par exemple, le fait de la loi subsistant encore dans le *Corpus juris* est un argument qui milite en faveur de sa non-abrogation; mais la conduite d'hommes savants et craignant Dieu, qui déclarent ne pas s'y croire tenus, n'est-elle pas aussi une raison capable de me persuader que la loi n'existe plus?

Or, en pareille occurence, il se présente une triple manière d'agir.

Les uns veulent que l'on prenne toujours le parti le plus sûr, c'est-à-dire le parti de l'obligation, lors même que les raisons du parti opposé seraient *très-probables*. Ce sont les *tutioristes*, dont le système a été condamné par le pape Alexandre VIII, en même temps que la célèbre proposition : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.*

Les *probabilioristes* veulent qu'on pèse les probabilités pour ou contre l'obligation rigoureuse, et qu'on maintienne le précepte rigoureux, à moins que les probabilités en faveur de la liberté ne l'emportent sur celles qui militent en faveur de la loi.

Enfin les *probabilistes* enseignent que là où existe une *vraie probabilité* contre l'existence de la loi, on ne saurait imposer comme certaine une obligation que rien ne peut établir (1). Ils invoquent l'adage si connu : *Lex dubia, lex nulla*, ou cet autre : *Non est imponenda obligatio, ubi de ea non certo constat.*

Du reste, il importe de ne pas l'oublier, les probabilistes comme les probabilioristes sont d'accord que, dans les cas en question, la *certitude* ne se rencontre d'aucune part. Les uns et les autres ont recours à un principe réflexe qui leur permet de pencher ici ou là, avec la persuasion intime qu'ils le peuvent faire (2). Ils sont d'accord que le plus ou moins de probabilité ne saurait jamais créer la certitude. Mais nous reviendrons là-dessus.

(1) On ne saurait trop le redire : le probabiliste ne se contente pas d'une probabilité quelconque ; il lui faut une *probabilité vraie et solide*. De là, la distinction si souvent répétée entre la *solida* et la *tenuis probabilitas*.

(2) Un professeur de théologie a cru réfuter les deux systèmes en disant : « Le système des probabilistes se traduit en cette formule : $1 \cdot 2 = 0$. Celui des probabilioristes est celui-ci : $1 \cdot 2 = 1$. » La réfutation peut être

II.

Ceci posé, je me demande si la question du *probabilisme* peut se réduire à une de ces disputes de mots, dont le résultat final est d'irriter les esprits, ou de faire perdre un temps précieux.

Je confesse au lecteur mon peu de sympathie pour ces théologiens qui craignent toujours de rencontrer des questions oiseuses, et à l'avis desquels toute matière tant soit peu controversée dans l'école devrait être bannie de l'enseignement. Contentez-vous des dogmes strictement définis ; c'est tout ce qu'il leur faut. « Donnez-nous, disait un homme de ce caractère, des prêtres catéchistes et casuistes ; cela nous suffit. » Comme si pour bien posséder le dogme et la morale en bon catéchiste et en bon casuiste, il ne fallait pas avoir étudié plus d'une question que, de prime abord, on prendrait pour autant de subtilités. « Le cardinal Bellarmin, disait un grand théologien de Rome, n'eût jamais fait son admirable catéchisme, s'il n'avait été en état de composer ses controverses. » Si, par malheur, le sentiment de ces timides théologiens venait à prévaloir dans nos écoles ecclésiastiques, nous ne tarderions pas à déplorer la ruine totale des études et de la science sacrées.

Mais, pour en venir à notre thèse, la question du probalisme est-elle superflue ?

Il n'est assurément pas facile de se persuader que, pendant près d'un siècle et demi, les écoles aient perpétuellement retenti de débats ayant pour unique objet une chose inutile. Autant vaudrait dire que les fameuses con

ingénieuse, mais elle prouve que l'auteur n'a rien compris à l'un ou l'autre système.

grégations *de Auxiliis* se sont tenues pour une pure question de mots.

Non : le probabilisme n'est point une question oiseuse. C'est une question capitale ; j'oserai dire qu'elle est la clef de la plupart des solutions que le casuiste est appelé à donner. Et certes, il témoignerait d'une complète inexpérience des choses de la vie, celui qui en serait encore à ne pas savoir qu'à chaque instant l'homme se rencontre en face d'une loi douteuse et incertaine. Que fait le juge par rapport à deux plaideurs, dont les prétentions respectives sont loin d'être appuyées sur l'évidence ? Il prononce en faveur du parti qui lui paraît *plus probable*. — L'homme qui doute de la provenance légitime d'une fortune que lui transmet son père, n'use-t-il pas de *probabilité*, lorsque faute d'argument certain qui milite contre lui, il se décide à retenir un bien peut-être mal acquis ? — Enfin, tout inférieur venant à douter de la justice des ordres qu'il reçoit de son supérieur, n'est-il pas obligé à l'obéissance, par la raison que la *probabilité* milite en faveur du chef hiérarchique ? — Bref, qu'on le veuille ou non, la question du *probabilisme* et du *probabiliorisme* se rencontre à chaque pas. Elle n'est donc pas une pure logomachie ; il importe grandement de la résoudre.

Saint Alphonse de Liguori attachait, à la question du probabilisme, une tout autre importance que nos dédaigneux adversaires. Chacun sait avec quelle force le saint Évêque défendit son *Morale systema* contre les attaques passionnées de Patuzzi. Il faut lire ses *Apologies* pour se convaincre qu'à ses yeux le *probabilisme* était une affaire majeure ; si bien, qu'élevé dans les principes du probabiliorisme, le saint n'épargna aucun travail pour contrôler l'enseignement qu'il avait reçu, jusqu'à ce qu'enfin il aboutit à embrasser un système de morale plus douce. Saint Liguori prend la peine de répéter à son lecteur les

objections qu'il s'est proposées par rapport à une doctrine dont les conséquences doivent être si considérables.

On opposait aux probabilistes qu'ils avaient tort de faire quelque fonds sur le silence gardé par l'Église à l'endroit de leurs opinions. Saint Liguori répond :

« On ne peut pas dire ici que l'Église n'approuve pas « tout ce qu'elle ne condamne pas, et qu'elle ne fait sou- « vent que tolérer ; car cela peut se dire en parlant des « opinions particulières, mais non de celles qui contien- « nent des doctrines générales, *tels que les principes de la « morale dont dépend ensuite la direction des consciences dans « tous les cas particuliers* (1). »

Pour détourner le saint Évêque des doctrines probabilistes, on intéressait sa conscience, en lui faisant craindre les jugements de Dieu. Il répondit :

« Comme je n'ai point refusé de me rétracter publi- « quement sur beaucoup d'opinions que j'avais d'abord « émises ; ainsi répugnerais-je beaucoup moins de me « rétracter aujourd'hui sur le sentiment de l'opinion « probable, *qui est un point d'une plus grande conséquence*, « que les autres opinions particulières dont je me suis « désisté..... D'une autre part, je n'ai rien négligé pour « rechercher la vérité sur cette controverse ; car, pen- « dant plusieurs années, j'ai eu soin de lire tous les au- « teurs modernes de l'opinion rigide, examinant toutes « leurs raisons et leurs objections. Je crois ensuite n'a- « voir pas manqué de me recommander au Seigneur et à « sa divine Mère, les priant instamment de m'éclairer « sur ce point, si jamais je me trompais. Mais, malgré « tout ce que j'ai pu lire dans les livres des adversaires,

(1) *Première apologie de la Théologie morale*, tome XXIX, p. 343 de la traduction française des *Œuvres de saint Liguori*, par MM. Vidal, Delalle et Bousquet.

« rien ne m'a convaincu : ils n'ont même fait que me « confirmer dans mon opinion, en voyant que, nonobs- « tant tous leurs soins à répondre, aucune de leurs ré- « ponses n'entraîne ni ne persuade. Je crois et je pense « qu'il est également mal d'approuver les doctrines erro- « nées, que d'imposer aux fidèles des obligations que « Dieu ne leur impose pas, comme font les probabilio- « ristes modernes, en déclarant coupable celui qui suit « les opinions probables moins sûres et qui ne sont pas « moralement certaines, rigueur inconnue dans l'Église. « . . . . . Aussi, je ne crains point ni ne puis craindre « d'être damné pour suivre l'opinion probable, puisque « je la tiens pour certaine. *Je craindrais plus sûrement de « me damner, si, contre le sentiment de ma conscience, je sui- « vais le système rigide des modernes probabilioristes* (1)... »

Dites encore, si vous l'osez, que la question du probabilisme ne vaut pas le bruit qu'elle a fait.

III.

L'adversaire insiste et demande quelle *valeur scientifique* possède le système, soit du probabilisme, soit du probabiliorisme. A son avis, cette valeur scientifique est nulle : partant, les deux systèmes sont jugés.

Rendons aux probabilioristes cette justice que leur système a été accueilli par quelques personnages illustres. Quant à sa valeur scientifique, c'est autre chose ; le probabiliorisme prenant pour point de départ un principe, qui logiquement doit conduire à l'erreur du tutiorisme. Vous me dites que par respect pour la loi, je dois prendre parti pour elle, quand une plus grande probabilité milite en sa faveur. Pourquoi donc ce respect de la loi ne m'obli-

(1) *Seconde apologie*, ibid., p. 366.

gerait-il pas toujours et dans tous les cas à suivre le parti le plus sûr ?

Pour le probabilisme, son principe fondamental est aussi certain qu'absolu : il n'admet point d'exceptions. Que faut-il de plus pour assurer au système qu'il appuie une véritable valeur scientifique ? Voici ce principe : *Lex dubia non obligat*, ou ce qui revient au même : *Non est imponenda obligatio, ubi de ea non certo constat.*

Or, que le principe *Lex dubia non obligat* soit certain, les probabilioristes les plus décidés en conviennent. Écoutons le cardinal Gerdil : « Ergo, licet non obligetur « quis *vi directa illius legis quæ dubia est*, obligatur tamen « vi legis istius generalis quæ certissima est, vetantis ne « quis se exponat peccandi periculo. . . . . Patet autem « quod dictum est de dubia latione legis valere quoque « de dubia illius promulgatione ; nam, stante dubio, *con-* « *cedimus quidem legem non obligare vi propria et directa*, « sed indirecte vi illius legis generalis vetantis quod « dubitet æquumne sit an iniquum (1). »

Gerdil reconnaît donc qu'une loi *douteuse* ne peut obliger par elle-même ; et les meilleurs auteurs de son parti pensent comme lui. C'est qu'en effet, il y a quelque contradiction dans la notion d'une *loi douteuse qui oblige*. Autant vaudrait dire qu'un esclave est enchaîné par des liens qui ne sont pas des liens.

Il est vrai que Gerdil et les probabilioristes recourent à un autre principe pour nous obliger à prendre le parti de la loi contre la liberté. Ils invoquent une loi générale et qu'ils disent incontestable, *quæ certissima est*, en vertu de laquelle l'homme est obligé à ne pas s'exposer au danger d'offenser Dieu.

Très-bien. Nous aussi nous confessons l'existence de

(1) Gerdil, opp., t. XVI, p. 294-5.

cette loi. Mais, de bonne foi, trouve-t-elle son application dans la discussion présente ? Laissons parler saint Liguori, qui a souvent agité la difficulté : il nous apprendra ce que vaut l'objection des probabilioristes, que, prendre le parti de la liberté contre la loi, c'est s'exposer au péril d'offenser Dieu.

« Mais si pourtant l'opinion qui tient pour la loi se « trouve vraie devant Dieu, alors, diront-ils (les proba- « bilioristes), suivre l'opinion contraire, *c'est violer la loi « et agir contre la volonté divine.* » L'objection ne pouvait être posée plus nettement. Voici la réponse.

« Non, non, ce n'est ni violer la loi, ni agir contre la « volonté de Dieu. On n'offense pas la loi, *parce qu'une telle « loi douteuse n'est point loi ;* au moins, comme nous l'a- « vons si souvent fait observer, n'est point loi obliga- « toire ; ce qu'on blesse seulement, c'est l'opinion de « celui qui croit qu'il y a loi, mais non la loi elle-même. « *On n'agit pas non plus dans un tel cas contre la volonté di- « vine,* parce que, selon le docteur angélique, avec tous « les théologiens, nous sommes tenus de nous conformer « à la volonté *formelle* de Dieu, non à sa volonté *maté- « rielle.* Voici les paroles de saint Thomas : *Voluntas igi- « tur humana tenetur conformari voluntati divinæ formaliter « sed non materialiter* (1-2, q. 9, art. 10). Que faut-il « entendre par volonté formelle ? C'est celle par laquelle « Dieu veut que l'homme veuille ce que Dieu lui-même « lui commande. *Ainsi l'homme n'est point tenu de vouloir « tout ce que Dieu veut ; mais seulement ce que Dieu veut que « l'homme veuille, dès que cela lui est manifesté par les divins « préceptes.* Voici comme parle le même saint Docteur : « *Etsi non teneatur homo velle, quod Deus vult, semper tamen « tenetur velle quod Deus vult eum velle et* HOMINI PRÆCIPUE « INNOTESCIT PER DIVINA PRÆCEPTA (2-2, q. 104, art. 4 « ad 3). Et avant saint Thomas, saint Anselme avait dit :

« *Non semper debemus velle quod Deus vult, sed quod Deus* « *vult nos velle debere* (1) » (lib. *de Simil.*, c. 159).

Pour contester cette doctrine, il faudrait soutenir que l'homme né libre, ne peut néanmoins user de sa liberté que dans les cas où Dieu lui aura formellement permis de le faire. Il est pourtant fort certain que l'homme est libre au point de pouvoir faire tout ce qui ne lui est pas *formellement défendu*. Écoutons encore saint Liguori :

« L'homme naît sujet, dépendant et obligé d'obéir à « tous les commandements que Dieu lui impose : mais « pour que ces commandements le lient, il faut qu'ils lui « soient appliqués par la promulgation actuelle du pré- « cepte, laquelle se fait quand le précepte lui est mani- « festé au moyen de la lumière de la raison ; mais tant « que le précepte ne lui est pas connu, l'homme possède « la liberté que Dieu lui a donnée, la liberté qui étant « certaine ne reste liée que par un précepte certain, et « la loi étant une mesure avec laquelle l'homme doit me- « surer ses actions, il faut certainement que cette me- « sure ne soit pas incertaine.

« Si jamais l'homme naissait obligé d'obéir à la loi « éternelle avant qu'elle lui ait été manifestée, de sorte « qu'il ne puisse faire d'autres actions que celles que la « loi éternelle lui a permis de faire, il n'aurait pas été « nécessaire que Dieu eût intimé à l'homme ses pré- « ceptes divins par l'impression de la lumière naturelle, « ainsi que par sa loi écrite; mais il aurait suffi qu'il lui « eût seulement déclaré ce qu'il lui permettait de faire. « Je ne nie pas que le Seigneur pouvait certainement or- « donner que les hommes ne pourraient faire que ce « qu'il leur aurait expressément permis. Mais il ne l'a « point fait. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit*

(1) *Guide du confesseur pour la direction des gens de la campagne*, c. 1, n° 26 (même édition, t. XXVII, p. 159).

« *illum in manu consilii sui ; adjecit mandata et præcepta sua*
« (Eccl., 15). Le Seigneur a donc d'abord créé l'homme
« libre, lui donnant bénévolement la liberté, selon ce
« qu'a écrit l'Apôtre : *Potestatem habens suæ voluntatis*
« I Cor., 7), et il lui a ensuite imposé les préceptes qu'il
« devait observer.

« Mais pour que l'homme soit lié par de tels préceptes,
« il ne suffit pas qu'il en ait le doute. Saint Thomas dit
« (*de Veritate*, q. 17, art. 3) qu'il doit en avoir la science,
« c'est-à-dire la connaissance certaine : *Nullus ligatur per*
« *præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti.*
« Le P. Patuzzi dit que ce texte doit s'entendre autre-
« ment que saint Thomas ne l'a entendu ; il faut donc
« que je rapporte ici longuement ce texte, et que nous
« examinions ensuite laquelle des deux explications est
« la meilleure. Le saint Docteur propose ici la question :
« *Utrum conscientia liget ?* Et il dit ensuite : *Ita se habet*
« *imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus volun-*
« *tariis, illo modo ligationis qui voluntati accedere potest, sicut*
« *se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessi-*
« *tate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam in-*
« *ducit necessitatem in rem aliam, nisi per contactum coactio-*
« *nis ipsius ad rem in qua agit. Unde nec ex imperio alicujus*
« *domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum qui*
« *imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam; unde nul-*
« *lus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia*
« *præcepti. Et ideo ille qui non est capax notitiæ præcepti*
« *non ligatur ; nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad*
« *præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum.*
« *Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præ-*
« *cepto ligatur. Sicut autem in corporalibus agens corporale*
« *non agit, nisi per contactum ; ita in spiritualibus præceptum*
« *non ligat, nisi per scientiam.* — La similitude de saint
« Thomas ne peut être plus claire et plus convaincante

« pour favoriser notre principe, que la loi incertaine ne « peut entraîner une obligation certaine. Le saint dit, « métaphoriquement parlant, que la science du précepte « est comme une corde qui lie la volonté. C'est pourquoi, « de même que pour lier, par exemple, un coursier, il « faut que la corde qui doit le forcer à rester en place « lui soit actuellement appliquée, de même pour lier la « volonté de l'homme, il faut que la science du prétexte, « sans laquelle l'homme a la liberté d'agir, lui soit ma- « nifestée (1). »

Répondant ensuite aux objections de ses adversaires, saint Liguori établit que le probabiliorisme doit logiquement aboutir au tutiorisme.

« Je dis en outre que celui qui croit qu'il n'est jamais « permis de s'exposer au danger d'offenser la loi, et qui « dit au contraire qu'on peut suivre l'opinion moins sûre « *seulement quand elle est très-probable*, ne pourra jamais ou « à peu près jamais se décider à la suivre avec quiétude, « s'il ne la trouve pas strictement certaine et libre de « toute crainte qu'elle n'est point vaine et imprudente. « Et voici comment je raisonne. L'opinion *très-probable* « est celle qui, bien qu'elle occupe le suprême degré de « la probabilité, n'*excède pourtant point les limites de la* « *probabilité*. C'est pourquoi, au témoignage des Docteurs, « l'opinion *très-probable*, que dans un sens large on ap- « pelle aussi *moralement certaine*, n'exclut point toute « crainte prudente qu'elle soit fausse, à la différence de « l'opinion *absolument certaine* qui exclut toute crainte « prudente. Si donc l'opinion *très-probable* n'exclut pas « toute crainte prudente, l'opinion opposée à l'opinion « très-probable n'égale pas celle qui est *faiblement pro-* « *bable;* car cette dernière n'est point une probabilité,

(1) *De l'usage modéré de l'opinion probable*, c. IV, t. XXIX, p. 181 et ss. Voir aussi le *Systema morale* en tête de la grande théologie du Saint.

« mais seulement une certaine fausse apparence ou une « vaine appréhension de probabilité, qui ne peut pro- « duire qu'une crainte imprudente ; et la crainte impru- « dente n'est point une crainte qui puisse apporter quel- « que péril de péché. Or, les tutioristes eux-mêmes « disent que ces craintes imprudentes doivent être né- « gligées, et qu'on ne doit en tenir aucun compte. Ce « serait certes une trop grande folie que de vouloir que « Dieu nous ordonne d'éviter les craintes même vaines « et déraisonnables. De sorte que si nous ne voulons pas « brouiller les notions reçues, il faut dire que l'opinion « opposée à la *très-probable* n'est point l'opinion *faible-* « *ment* probable, mais bien l'opinion *douteusement pro-* « *bable*, laquelle a quelque motif prudent d'être vraie, de « même que l'opinion très-probable a quelque crainte « prudente d'être fausse.

« Maintenant je dis : Une fois établi que l'opinion qui « tient pour la loi opposée à l'opinion très-probable qui « milite pour la liberté, est *douteusement* probable et a « quelque motif prudent d'être probable, comment, je le « demande, celui qui pense qu'il est illicite de s'exposer « au danger de transgresser la loi, en voulant suivre « l'opinion très-probable pour la liberté, pourra-t-il en « pratique parvenir à croire avec certitude de conscience, « que l'opinion pour la loi n'est point vraiment probable ; « et comment pourra-t-il par conséquent se décider à « suivre l'opinion très-probable sans crainte de s'expo- « ser au danger d'offenser la loi ? Où trouvera-t-il une « balance qui l'assure que cette opinion, qui tient pour « la loi, n'est point certainement entourée de probabili- « tés telles qu'elle arrive à être probable, et que partant « il peut agir sûrement et sans danger ? C'est pourquoi, « je le répète, celui qui croit qu'il ne peut suivre une « opinion moins sûre si elle n'est pas très-probable, se

« prenant à douter que l'opinion pour la loi soit pro-
« bable, ne pourra qu'avec une extrême difficulté se dé-
« cider à agir, s'il n'embrasse pas le *tutiorisme*, qui est
« libre de toute crainte et de tout danger d'offenser la
« loi (1). »

Le lecteur ne s'attend pas sans doute à des développements qui rempliraient des volumes : les bornes d'une *Revue* m'obligent à m'arrêter. D'ailleurs les passages que l'on vient de lire ne sont-ils pas une démonstration suffisante du grand principe qui supporte le probabilisme? J'ajouterai pourtant une autre citation de saint Liguori.

« L'opinion que je défends me paraît si certaine, *que*
« *l'Église seule pourra me faire changer en la condamnant.*
« Et à cette fin, je soumettrai mon jugement à son auto-
« rité infaillible; et si jamais, après ma mort, la sainte
« Église décidait le contraire de ce que j'ai écrit, je pro-
« teste dès maintenant que j'entends me rétracter. Je
« n'ai point l'esprit de prophétie, néanmoins j'ai le pres-
« sentiment que jamais l'Église ne déclarera vraie l'opi-
« nion de mon adversaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas
« permis de faire usage d'autres opinions, si ce n'est de
« celles qui sont moralement certaines par le jugement
« direct. Et je dis cela appuyé, non sur mes seules ré-
« flexions et sur mon faible talent, mais sur ce qu'ont
« écrit tant de théologiens, et surtout saint Thomas.....
« C'est avec raison qu'on dirait que saint Thomas est
« l'auteur de mon livre, puisqu'on y trouve pour ainsi
« dire plus de paroles de lui que de moi; et je répète

(1) *Ibid.*, p. 205. Malgré les défauts évidents de la traduction, la pensée du saint évêque ne saurait présenter d'équivoque. Je profite de l'occasion pour renvoyer le lecteur à la dissertation publiée par moi dans la *Revue* (1867) sous ce titre : *De l'autorité de saint Liguori en matière de morale.* J'y établissais que saint Alphonse n'était point *équiprobabiliste*, mais bien *probabiliste* dans la force du mot. Le passage cité tout-à-l'heure vient merveilleusement à l'appui de ma thèse.

« de nouveau que si on ne réfute pas auparavant la doc-
« trine de saint Thomas, on ne parviendra jamais à ré-
« futer notre opinion..... Je prie instamment le Sei-
« gneur de faire ressortir la vérité de cette controverse
« si importante pour le salut des âmes. Jusqu'à présent,
« je pense qu'elle est de mon côté, et c'est ainsi que le
« pensent avec moi, non-seulement le P. Segneri et le
« P. Térille, *mais tous les hommes savants et pieux* (1) »

Saint Alphonse était-il victime d'une illusion, quand il affirmait avec tant de force que sa doctrine s'appuie sur saint Thomas? Non : je défie qui que ce soit de montrer du désaccord entre l'Ange de l'École et l'Évêque de Sainte-Agathe. Saint Liguori a réfléchi longtemps avant de passer au probabilisme. Il a discuté les principes ; il a pesé la valeur des objections ; s'il s'est enfin décidé contre le probabiliorisme, c'est parce qu'il s'y est vu contraint par la force de la logique. Libre aux adversaires de décrier le probabilisme en lui déniant *toute valeur scientifique*. Pour un homme sérieux cette allégation ne méritera nul crédit : elle sera une preuve nouvelle, qu'à défaut de raisons, les ennemis de la vérité ne savent la combattre qu'au moyen de l'injure.

IV.

Mais, dit-on, quelle est la valeur scientifique d'un système dont le principe fondamental ne trouve point son application dans une foule de cas exceptés? Quoi de plus banal que cette thèse des probabilités : *Probabilismi usus non est legitimus, nisi ubi de solo licito vel illicito agitur ?* Si le principe en est un, il doit être vrai partout et toujours.

Que ne prenait-on la peine de lire saint Liguori? Le

(1) *Ibid.*, c. IX, p. 301 et s.

saint évêque a parfaitement résolu la difficulté. Écoutons-le.

« On oppose que tous avouent que s'il y a dans la forêt « un objet qu'on juge probablement être un homme, celui « qui, dans ce doute, le frappe avec sa flèche, pèche « certainement; or, si celui-là pèche qui met en danger « la vie du corps de son prochain, comment sera-t-il « excusé celui-là qui met en danger la vie de sa propre « âme en s'exposant au danger probable de pécher?

« Répondons..... et disons qu'en décochant la flèche « avec le doute probable que cette chose soit une bête « ou un homme, *on n'agit point contre une loi douteuse*, « *mais contre une loi certaine :* car, dans ce cas, la loi de « ne point mettre dans un danger probable la vie du pro- « chain qui possède sur sa vie un droit certain est incon- « testable. — Mais dans notre cas, non-seulement il n'y « a point de loi certaine qui défende de s'exposer au « danger, d'enfreindre la loi, mais il est certain, au con- « traire, que la loi étant douteuse, et par conséquent « non promulguée ni manifestée, elle n'a point la force « d'obliger, et par conséquent celui qui la transgresserait « ne pècherait pas, parce qu'il enfreindrait une loi qui « n'oblige pas. »

Non, mille fois non : si l'usage du probabilisme ne peut être admis dans les cas analogues à celui que je viens de rappeler, non plus que dans l'administration des sacrements, ce n'est point là une exception à la règle. Il existe alors une loi *certaine* qui m'oblige à ne rien faire qui puisse le moins du monde compromettre la vie du prochain ou la validité des sacrements ; il conste bien et dûment de l'obligation d'obéir à une loi qui n'est point douteuse.

Cependant, peu satisfait de cette réponse, un profes-

(1) *Quatrième apologie*, t. XXIX, p. 419.

seur de théologie essayait naguère de convaincre ses élèves de la non-disparité à établir entre les cas d'où il s'agit du licite ou de l'illicite, et ceux qui s'appliquent à la *valeur* d'un autre. Sans doute il espérait surprendre les probabilistes en défaut. Voici les propres paroles du savant professeur :

« Falso supponitur ubi de solo licito vel illicito agitur « non dari fines determinatos assequendos : nam ubi li- « citum vel illicitum, ibi lex ; ubi lex, ibi finis legis ; « ubi finis legis, ibi finis obligatorius, ideoque assequen- « dus. V. G. leges jejunii, breviarii, habent suos fines « optimos, quos non obtinebo si utar bona fide medio « probabiliter inepto, nisi jejunem et orem (1). »

Que le savant professeur veuille me le pardonner ; mais il se méprend d'une manière étrange sur le cas du licite ou de l'illicite dont il s'agit. Sans doute pour celui qui est obligé au jeûne ou à l'office divin, il y a une fin à obtenir. Mais il faudrait prouver que cette fin à obtenir est autre que celle qui est connue par l'aperception claire et certaine. Vous me dites que, sous peine de violer la loi

(1) L'on oublie trop souvent dans le cours de la présente discussion, la différence qui existe entre la *licéité* et la *validité* de l'acte ; entre le cas d'une fin à obtenir en *dehors de soi* et celui du *salut* à ne pas compromettre.

Pour faire mon salut, c'est-à-dire pour atteindre ma fin dernière, une condition est nécessaire, mais elle suffit. Je dois être disposé de cœur à accomplir la loi divine *une fois connue*. Tout ce que je ferai contre cette loi sera *illicite ;* mais aussi je pourrais regarder comme *licites* les actions qui ne me seront pas *clairement* interdites par la même loi. Le salut est donc une pure affaire de *conscience*.

Mais qu'il s'agisse d'une fin à obtenir en dehors de *moi ;* par exemple de guérir un malade. Il est évident que la guérison résultant de l'application faite au corps d'éléments proportionnés à sa nature, la *probabilité* ne peut en aucune sorte être ici de quelque valeur. Il faut donc aller au plus sûr. Nous sommes en effet dans une autre sphère que celle de la conscience : il s'agit d'effets *physiques* à procurer.

Pour la *licéité*, il suffit de se former la conscience : le probabilisme est recevable. Pour la *validité*, il faut de toute rigueur l'emploi des moyens proportionnés à la foi : le probabilisme n'y peut absolument rien.

du jeûne, je ne puis pas me permettre de prendre le matin une légère quantité de nourriture ; d'autres me disent au contraire que cette modique réfection ne rompt pas le jeûne : finalement, je me persuade que la loi qui prohibe cette réfection du matin est *douteuse*, et j'use de l'opinion bénigne qui me la permet. Croyez-vous, pourrez-vous jamais démontrer que j'ai violé la loi du jeûne ? — Je sais que la loi du jeûne existe *certainement*, et je veux lui obéir. Mais il existe un doute fondé sur la manière d'observer cette loi ; et j'use de ma liberté. Prouvez donc que Dieu m'impute un acte de désobéissance à sa loi, et que je n'ai pas atteint le but que se proposait le législateur.

Tout différents sont les cas où les probabilistes eux-mêmes reconnaissent la nécessité de prendre le parti le plus sûr.

Le chasseur doit absolument s'abstenir de tirer sur l'objet qu'il ne sait pas avec certitude n'être pas un animal sans raison. Pourquoi ? Parce qu'il aperçoit à merveille la loi qui lui ordonne de ne rien faire qui ne soit exempt de tout danger à l'égard de la vie du prochain.

Le juge, entre deux opinions d'inégale probabilité, doit toujours embrasser la plus probable. Pourquoi ? Parce qu'il aperçoit clairement la loi qui l'oblige à ne rien faire qui puisse décréditer l'administration de la justice, en persuadant au public que le juge pourrait mettre la théorie de la probabilité au service de ses affections personnelles et privées.

Le prêtre ne peut point user du probabilisme en matière de sacrements. Pourquoi ? Parce que la théologie lui promulgue la loi de prendre toujours le parti le plus sûr, en sorte qu'il ne s'expose jamais à frustrer l'effet du sacrement.

Qu'y a-t-il là de commun avec le cas du jeûne ou du bréviaire ?

Chose étonnante ! nos probabilioristes français semblent avoir peu soupçonné, en pratique du moins, cette fin à poursuivre et à atteindre nécessairement par le choix des opinions les plus favorables à la loi. Qui donc faisait en France, il n'y a pas longtemps, une opposition si vive aux bulles de S. Pie V sur la liturgie romaine, aux lois sur l'*Index*, aux constitutions apostoliques de Benoît XIV sur l'administration du sacrement de Pénitence, etc., etc. ? Et pourtant, de l'aveu même de nos probabilioristes, les lois que je viens de rappeler n'invoquaient-elles pas en leur faveur une probabilité plus qu'ordinaire (1) ?

En finissant cette première partie de mon travail, qu'il me soit permis d'inviter le professeur dont il s'agissait tout à l'heure, à supprimer ou à modifier l'énoncé de sa thèse par rapport au principe fondamental du probabilisme. Voici la thèse :

« Quid sentiendum sit de probabilismo proprie dicto, « seu du principio generali probabilistarum : *Lex dubia « non obligat ?*

« Illud principium rejiciendum est : 1° *Quia est in se « falsum* ; 2° quia in multis suis applicationibus necessa- « riis *est damnatum vel universaliter reprobatum ;* 3° *quia in « suis consectariis est periculosum.* »

Le professeur se trompe lui-même et trompe ses élèves. Nul système n'est ni faux, ni dangereux, ni condamné, quand il s'appuie sur saint Thomas, quand il est patroné par des saints, et quand, au rapport de saint Liguori, il est mis en pratique par ce qu'il y a de plus savant et de plus pieux dans l'Église. H. MONTROUZIER, S. J.

(1) Il n'est pas rare de rencontrer dans les théologies françaises des phrases comme celle-ci : *Prima sententia quam* FERE OMNES EXTRANEI TENENT... Vous croiriez qu'en bon *probabilioriste* l'auteur va se ranger à cet avis de beaucoup *le plus probable?* Pas du tout. Il adhèrera au sentiment le moins probable, quoiqu'il soit question de matières qui touchent au dogme. Où donc est la logique ?

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (1).

Quiconque étudie avec quelque attention le mouvement des idées contemporaines, doit constater l'heureuse direction qu'a prise la philosophie chrétienne. Fatigués des spéculations vaines et stériles de la pensée moderne, les esprits sérieux vont demander à la scolastique les bases d'une philosophie vraiment catholique, et capable de combattre les erreurs du rationalisme. Depuis la malheureuse réforme de Descartes, la raison a parcouru le cercle de ses aberrations ; idéaliste avec Kant, sceptique avec La Mennais, traditionaliste avec Bonald et Ventura, ontologiste avec Mallebranche ou Gioberti, jamais elle n'a rencontré la vérité. Aussi, après ces essais infructueux, finit-elle par avouer qu'elle s'est trompée de chemin et que l'œuvre scientifique est encore à commencer. Ce fait explique assez la formation de l'école *néoscolastique* dont le but est de ramener la science à sa source, aux principes des grands auteurs du moyen-âge. Plusieurs éminents professeurs en Italie, en France et en Allemagne, travaillent activement à cette restauration philosophique, dont les résultats ne seront pas moins favorables à la théologie qu'à la philosophie. M. l'abbé Didiot a constaté, dans cette *Revue*, l'existence et les progrès de cette école.

(1) *La Philosophie scolastique exposée et défendue*, par le R. P. Kleutgen, S. J., traduite de l'allemand par le R. P. Sierp. Paris, Gaume. Vol. I, II, III.

Nous croyons entrer dans les idées du savant professeur et faire chose agréable aux lecteurs, en consacrant quelques pages à l'ouvrage du R. P. Kleutgen. Il se trouve au premier rang des défenseurs de la scolastique, tant pour les mérites de ses livres, que pour l'influence qu'ils sont appelés à exercer sur les progrès de la science contemporaine.

Les grands obstacles à la propagation de la philosophie ancienne sont l'ignorance et les préjugés : c'est à peine si l'on daigne prendre connaissance de ses théories, ou bien on croit les réfuter en combattant le sensualisme et les idées intermédiaires : triste signe d'études superficielles ou de l'esprit de système.

Les œuvres du P. Kleutgen auront l'avantage de dissiper ces préjugés, d'initier les lecteurs aux vraies théories scolastiques et de contribuer largement à la renaissance de la philosophie chrétienne. C'est afin de coopérer à ces heureux résultats que nous allons présenter une analyse des trois volumes publiés jusqu'ici. M. l'abbé Didiot, dont nous sommes heureux de partager les idées, nous permettra de compléter ainsi son excellent travail sur *les progrès de la philosophie scolastique.*

I.

Le premier volume renferme trois dissertations : Des représentations intellectuelles (pp. 29-292); du réalisme, du nominalisme et du formalisme (pp. 302-419); de la certitude (pp. 432-548).

1. Inutile d'appeler l'attention des philosophes sur ces matières importantes. Le problème de la nature et de l'origine de nos idées est vital en philosophie. Il réagit sur la logique, l'anthropologie, l'ontologie et la théodicée.

Une idéologie erronée vicie toutes les parties de la science. N'est-ce pas la leçon que nous donne l'histoire des systèmes modernes? Les traditionalistes exagérés et modérés, les défenseurs des idées innées, les ontologistes sont amenés logiquement à nier toute valeur aux démonstrations ordinaires de l'existence de Dieu, à confondre l'idée objective avec Dieu, le naturel avec le surnaturel, à préparer la voie au panthéisme, à fausser le concept de l'unité substantielle de l'homme. N'est-ce pas à cause de ces erreurs que l'autorité ecclésiastique a dû bannir leurs ouvrages des écoles catholiques ?

Il n'en est pas ainsi de la théorie de saint Thomas; seule elle répond aux exigences de la science et de la foi comme le démontre le P. Kleutgen de main de maître. A la lumière de cet exposé clair et méthodique les problèmes se simplifient, les difficultés disparaissent.

L'idée universelle dont nos philosophes modernes ne savent indiquer l'origine sans tomber dans le subjectivisme de Kant ou dans la confusion panthéiste, est expliquée ici d'une manière aussi simple que lucide. On conçoit aisément comment les idées, formées par abstraction, possèdent les caractères propres des essences, et comment l'esprit, quoique vide de formes subjectives ou de virtualités innées puisse trouver dans l'objet de la sensation, le nécessaire, l'absolu, l'intelligible et le vrai. Les fonctions de l'intellect actif et passif, si souvent mal comprises (1), sont nettement définies et expliquées. Le premier, ayant une activité déterminée, forme l'espèce

(1) Ainsi, d'après M. Laforet, dans son *Histoire de la Philosophie*, « la théorie d'Aristote sur la connaissance est manifestement une théorie sensualiste et empirique. L'intellect actif ne peut qu'exercer son activité et travailler sur ce qui est reçu dans l'intellect passif. » Comme si l'intellect passif devait recueillir les sensations!

Le même auteur s'étonne ailleurs (*Revue catholique*, 1863, p. 206) que des philosophes cherchent aujourd'hui à réhabiliter les tristes principes

intelligible, l'intellect passif la reçoit comme la cause formelle de l'acte de connaître.

En résumé, l'auteur nous présente ici un système d'idéologie basé sur les principes de saint Thomas. En examinant avec soin chacune de ses parties, ses arguments, les objections des adversaires, on se demande avec étonnement, pourquoi il rencontre des contradicteurs parmi les philosophes chrétiens.

2. Le problème des *Universaux* forme l'objet de la seconde dissertation.

Le nominalisme conduit nécessairement à la destruction de toute science. « Si le formalisme, dit l'auteur, veut « soutenir l'universalité des choses, il en découle d'abord « seulement que les choses *de même espèce* ont une même « essence (substance), sous un grand nombre d'accidents, « mais en dernière analyse, il faut conclure que *toutes* « *les choses existantes* possèdent un être commun, lequel, « par les diverses manières dont il existe, se distingue « en genres, espèces et individus. Et voilà la *substance* « *unique* des panthéistes. » (p. 357).

Nous avons cité ce passage afin de montrer l'imprudence et la superficialité des philosophes qui défendent le réalisme pour donner une valeur objective aux idées indépendantes de l'expérience. Il est vrai que les ontologistes sont nécessairement réalistes : témoin leur proposition censurée : « Universalia a parte rei considerata, « a Deo realiter non distinguuntur. »

Au reste, les deux erreurs du formalisme et du nominalisme reposent sur le même faux principe : les choses

de l'*empirisme*..... en reproduisant et en défendant ce qui fait précisément le fond du système de Locke. Voir, ajoute-il, le R. P. Liberatore (*Instit. phil.*). Comme le P. Liberatore ne fait qu'exposer exactement la théorie de saint Thomas, il s'ensuit que dans l'opinion de M. Laforêt, saint Thomas est sensualiste. Voilà comment de nos jours on écrit l'histoire de la philosophie.

existent de la même manière dans la réalité et dans nos concepts. Saint Thomas, en établissant le principe contradictoire, jette les fondements du vrai réalisme, qui sauvegarde en même temps la distinction des individus et la valeur objective du concept.

3. La troisième dissertation traite du doute réel et méthodique; — du motif et de la règle de la certitude. Ce sont, comme on le voit, des questions capitales en logique.

On connaît les opinions exagérées en cette matière de La Mennais, du P. Ventura, et de l'école bonaldiste. Quoique modifiées par les traditionalistes modérés, elles ont été censurées à Rome, comme il conste par les derniers documents émanés dans la question de Louvain.

Le P. Kleutgen réfute ces théories dangereuses, pour établir que les principes de l'école seuls peuvent résoudre convenablement le problème de la certitude naturelle et surnaturelle.

II.

1. La première dissertation du second volume (pp. 1-163), intitulée *des Principes*, examine le reproche fait à la philosophie scolastique, de n'avoir pas su démontrer ce qu'elle enseignait sur les vérités primitives, servant de base à toute la spéculation. Loin de le trouver fondé, le P. Kleutgen aboutit à la conclusion opposée : les scolastiques, après une étude approfondie des principes, ont parfaitement démontré leur théorie de la connaissance du supra-sensible, au moyen des phénomènes sensibles.

Cette assertion repose, d'une part, sur la critique raisonnée du système cartésien; de l'autre, sur l'exposé de la doctrine des anciens, relative à la connaissance des vérités

idéales, de l'existence et de l'essence des choses réelles. Grâce à cette méthode positive et négative, la dissertation justifie la scolastique et la montre en même temps supérieure aux systèmes modernes, dans l'importante question de l'objectivité de nos connaissances.

En lisant ces pages lumineuses, on s'étonne de la naïveté de certains philosophes qui prétendent sérieusement, que dans la théorie de saint Thomas, les principes ne peuvent avoir aucune valeur réelle et ontologique, que l'entendement, vide de formes *a priori*, ou de l'idée de l'infini ne peut arriver qu'à des formules abstraites et logiques. Qu'ils étudient le P. Kleutgen et ils se persuaderont, qu'à moins de suivre saint Thomas, la raison est réduite à formuler des hypothèses arbitraires, dont le moindre inconvénient est de tomber sous les attaques de Kant. Ce philosophe, qui triomphe si facilement de Descartes, est impuissant contre la scolastique : il y trouve sa réfutation anticipée (pp. 122-153). C'est avec un vrai plaisir, qu'on lit le résumé lucide et la réfutation péremptoire des principes de l'école critique ; les quelques indications rapides et superficielles dont se contentent ordinairement les auteurs, ne suffisent pas pour apprécier cette philosophie dont l'influence est si considérable en Allemagne.

2. Un second grief, fait à la scolastique, c'est de n'avoir pas su dépasser l'étroit empirisme d'Aristote, en négligeant de mettre le concept de l'Absolu à la tête de ses spéculations.

L'auteur l'examine dans sa dissertation *de la Méthode*, consacrée à résoudre la question fondamentale : la raison connaît-elle Dieu ici-bas d'une manière immédiate ou d'une manière médiate, indirecte et par les créatures?

En disciple fidèle de saint Thomas, il défend la seconde opinion. Voici les éléments de sa démonstration : argu-

ments de la scolastique contre la connaissance immédiate de Dieu (p. 213); preuves des ontologistes en faveur de leur système (p. 238); examen détaillé de ces preuves, qui toutes supposent ou renferment l'erreur des panthéistes.

Le chapitre III mérite une attention particulière; il traite de l'enseignement des saints Pères sur le même sujet. D'après Klée, Staudenmaier, Thomassin, Gerdil et d'autres, plusieurs saints Pères admettent une idée de Dieu innée ou immédiate, produite, sans le concours du monde sensible, par l'illumination du Verbe.

S'il en était ainsi, les scolastiques se seraient écartés, en cette matière importante, de l'enseignement traditionnel. Comment alors le pape Sixte V peut-il nous dire « que la scolastique, sortie des sources les plus riches de « la parole divine et de la *tradition des saints Pères*, est « grandement utile pour étudier les écrits des saints « Pères avec plus de sécurité et de profit? »

L'étude du P. Kleutgen renferme une justification complète de cet éloge et une démonstration éclatante de l'accord parfait entre les deux philosophies des Pères et des scolastiques. Au reste, la manière dont Staudenmaier cherche à étayer ses conclusions prouve assez qu'il patronne une cause perdue. Ses licences de traduction étonnent. Que le lecteur en juge par un exemple : (Kleutgen, p. 345) Tertullien, dit-il, appelle « la conscience de Dieu la dot *originelle* (*a primordio*) de l'âme. De quel commencement Tertullien entend-il parler? Voici le contexte : « Le vrai Dieu n'a jamais été inconnu : *a primordio* « *rerum*, dès l'origine des choses le Créateur s'est révélé « PAR SON ŒUVRE, qui a précisément pour but de faire « connaître Dieu..... Toute la narration mosaïque nous « montre que la connaissance de Dieu a commencé (*a* « *primordio*) dans le paradis avec Adam..... les livres de

« Moïse n'y sont pour rien. L'âme est antérieure à la « philosophie, car dès le commencement du monde (*a* « *primordio*) la conscience de Dieu est la dot de l'âme. »

Qu'affirme Tertullien? Depuis le commencement du genre humain, l'idée de Dieu est née dans tous les peuples par la considération des œuvres de Dieu, qui ont été produites dans ce but. Staudenmaier lui fait dire le contraire (1). Cet exemple nous dispense d'autres citations pour montrer la confiance que méritent les assertions de cet écrivain. La dernière partie de la dissertation (p. 384-455) discute les principes de saint Augustin relatifs à la connaissance de Dieu. L'examen consciencieux des textes et des objections confirme l'explication donnée par saint Thomas. C'est la seule fondée et conforme aux doctrines de saint Augustin; quelques passages peu clairs et détachés du contexte ne peuvent donner le droit de lui attribuer une théorie manifestement opposée à tous ses principes. C'est donc encore sans raison que les ontologistes se prévalent de l'autorité de ce grand nom.

Nous engageons le lecteur à étudier cette remarquable apologie de la théorie de saint Thomas, dont le titre principal à notre admiration est précisément sa fidélité à reproduire les doctrines de l'Église et des saints Pères.

(1) L'auteur de l'*Etude historique sur Tertullien* (*Revue catholique*, t. I, p. 494) tombe dans la même bévue. Sans se douter de rien, il reproduit la version de Staudenmaier : « Tertullien dit que la *notion de Dieu est la dot originelle de l'âme.* » N'est-ce pas une coïncidence significative? A l'aide de cette méthode de citations incomplètes et de traduction libre (?) nous ferons dire aux Pères tout ce que nous voudrons : non-seulement ils seront partisans de l'idée innée des ontologistes, mais encore traditionalistes, réalistes, génératianistes, voire même panthéistes.

Nous conseillons à l'auteur, s'il tient à donner quelque valeur à ses études sur la philosophie des Pères, de ne plus reproduire les arguments de Staudenmaier, Klée, Thomassin et Gerdil : ils sont usés et complétement réfutés par le P. Kleutgen. D'ailleurs, il cherchera en vain dans les saints Pères la confirmation d'une doctrine que le Saint Siége a flétrie comme fausse et dangereuse.

III.

Le troisième volume s'ouvre par la dissertation *de l'Être*, divisée en quatre chapitres : des diverses divisions de l'Être, de l'essence et de l'existence, de la substance, des accidents. L'objet de cette dissertation touche aux idées fondamentales de la raison humaine. Les concepts de l'être, du vrai, du possible, de la substance sont la base de notre activité intellectuelle et les éléments indispensables de tout raisonnement. C'est dans ces grandes questions métaphysiques qu'on est forcé d'admirer la science et la doctrine des scolastiques. A l'aide d'une terminologie exacte et distincte, d'une étude constante et approfondie, d'une réflexion puissante, ils arrivent à établir nettement la valeur des idées de l'être absolu et relatif, de l'être réel et idéal, de l'être actuel et possible. Abordant ensuite, sur les traces d'Aristote, le concept de la substance, ils expliquent sa définition, sa réalité, sa différence de l'essence, ses rapports avec les accidents.

Le P. Kleutgen met ces richesses, enfouies dans les œuvres de saint Thomas, à la portée du lecteur au moyen d'un résumé substantiel, clair et méthodique. Il repousse les accusations de la philosophie moderne contre la doctrine des anciens. Loin de frayer la route au panthéisme, la scolastique préparait les armes pour en triompher, en établissant et en prouvant avec une rigueur vraiment scientifique les principes qui régissent la pensée et l'être. Il n'y a pas d'assertions que saint Thomas combatte plus énergiquement que la prétendue identité entre l'ordre subjectif des connaissances et l'ordre objectif de la réalité, base obligée du panthéisme en général et du hégélianisme en particulier.

2. La septième dissertation (pp. 209-571) comprend

sept chapitres : considérations générales sur la science de la nature; exposition de la doctrine des scolastiques sur l'essence des corps; la théorie scolastique comparée avec l'atomisme et le dynamisme; de l'extension et de la divisibilité des corps; de la différence substantielle des êtres de la nature; de l'activité des substances corporelles; de l'unité de la nature.

Aujourd'hui que le matérialisme nous déborde, les questions cosmologiques sur la matière, la différence des êtres, le principe vital et l'unité de la nature, sont d'une importance majeure. Le P. Kleutgen les discute avec un talent remarquable. Nous devons nous borner à relever un point. Quels que soient les progrès des sciences naturelles, jamais elles ne pourront résoudre le problème de la nature des corps. On a beau perfectionner les instruments, multiplier les observations et hasarder des indications, l'essence du corps échappe à l'analyse expérimentale. Elle ne peut être déterminée que par des principes métaphysiques, conformes d'ailleurs aux données des sciences naturelles. Trois théories divisent les philosophes : l'atomisme, le dynamisme et la théorie scolastique. L'auteur les examine successivement en discutant leurs preuves, leurs principes et leurs corollaires. L'atomisme incapable de rendre raison des phénomènes naturels favorise le matérialisme; le dynamisme, cher aux idéalistes et aux panthéistes de tous les temps, sacrifie la réalité et la différence substantielle des corps. La théorie de la matière et de la forme résiste seule à la critique : elle réunit ce que l'atomisme et le dynamisme contiennent de vrai en évitant les exagérations de l'un et de l'autre. En étudiant l'exposé du chapitre II (p. 228) on se demande comment un homme sensé a pu classer les scolastiques parmi les dynamistes (Ubaghs, *Essai sur le dynamisme*) et l'on comprend pourquoi les esprits reviennent

aussi en cette matière aux principes de l'École. Le P. Kleutgen et Liberatore, Frisco, Signoriello en Italie, les DD. Stockl, Morgoth en Allemagne, travaillent à réhabiliter cette doctrine dont le Dr Frédault disait que « seule « elle peut être opposée au matérialisme, seule elle re- « présente la vérité, étant à la fois le résultat le plus sûr « de l'observation et la conception la plus franche et la « plus grande des faits. »

Voilà la suite des matières traitées dans les trois volumes. L'accueil fait au livre en Allemagne, où il fut publié d'abord, garantit sa valeur scientifique et son opportunité. Toutes les revues s'empressèrent de lui décerner des éloges dont on n'est guère prodigue dans ce pays. L'ouvrage fut salué comme l'aurore d'une ère nouvelle pour les sciences ecclésiastiques, comme destiné à faire époque, comme un chef-d'œuvre d'érudition, de science, de discussion calme et digne, comme supérieur à tout ce que l'Allemagne a produit sous le rapport de la solidité des doctrines et de la clarté du style, comme fournissant les plus riches éléments pour l'œuvre de la restauration philosophique. Tel fut le jugement de l'*Indicateur littéraire* de Munster, du *Catholique* de Mayence, de la *Gazette littéraire* de Vienne, etc. ; le lecteur le trouvera complétement justifié. Quoiqu'écrivant en Allemand, disait la *Civiltà*, l'auteur paraît avoir pensé en italien, ce qui n'est pas surprenant si l'on songe que l'ouvrage a été composé sous le ciel pur de Rome. Il faut savoir gré au R. P. Sierp de nous avoir donné en français cette œuvre magistrale, digne des grandes traditions scientifiques de la Compagnie de Jésus. Il a su conserver dans sa traduction la clarté, la brièveté, la vigueur de l'original. Les amis de la science lui seront reconnaissants de ses travaux et du bien qu'ils ne peuvent manquer de produire.

Ch. Deleau.

DES CENSURES ET DES CAS RESERVÉS

A l'occasion de la récente bulle Apostolicæ Sedis *du 4 des Ides d'octobre 1869, restreignant le nombre des censures, réservées ou non, qui existait auparavant.*

—

« Un point de discipline, est-il dit au septième chap., sess. 14 du « Concile de Trente, qui a paru aux Pères du Synode d'une haute « importance pour la bonne direction des fidèles, c'est que certains « crimes atroces, excédant les limites ordinaires des fautes graves, « ne pussent être remis par toute espèce de prêtres, mais seulement « par les premiers Pasteurs. C'est donc avec juste motif que les Pon- « tifes suprêmes, usant de l'autorité qui leur appartient sur l'Église « universelle, se sont réservé le jugement de certaines causes crimi- « nelles d'une gravité spéciale : et, puisque ce qui a été ordonné de « Dieu est bien ordonné, l'on ne doit pas douter que la même chose « ne soit permise aussi aux Évêques, chacun dans son diocèse, pour « l'édification, toutefois, et non pour la perte des âmes, surtout en ce « qui concerne les fautes auxquelles serait annexée l'excommunica- « tion ; et cela en vertu du pouvoir, supérieur à celui des simples « prêtres, qui leur a été donné sur leurs ouailles ».

Les cas réservés aux premiers Pasteurs peuvent l'être avec censure, ou bien ne l'être qu'en eux-mêmes, sans cet accompagnement.

La censure seule pourrait être réservée, en sorte que cette réserve étant levée, tout confesseur approuvé et muni de la juridiction voulue, pourrait, sans nouvelle obtention de pouvoir, remettre la faute en même temps que la censure.

La faute au contraire pourrait être réservée en même temps que la censure qui l'accompagne : et, dans ce cas, le confesseur qui n'a que l'approbation ordinaire aurait besoin d'une autorisation spéciale, non-seulement pour relever de la censure, mais encore pour absoudre de la faute qui la fait encourir.

C'est un principe, admis à peu près de tous, que les fautes réservées au Souverain Pontife ne sont telles qu'à cause des censures qui les accompagnent : il n'y a d'exception constatée que pour le cas de l'individu qui accuse un confesseur innocent auprès du juge ecclésiastique, du crime de sollicitation *ad turpia*. Si donc le pénitent, qui a commis une faute à laquelle le Saint-Siége a attaché une censure réservée, n'a pas encouru cette censure, parce que, v. gr., il ne la connaissait pas, (on sait, en effet, que les censures étant des peines médicinales, n'atteignent que les contumaces, c'est-à-dire ceux qui violent la défense de l'Église avec connaissance de la peine qui est annexée à cette violation), sa faute ne tomberait pas sous la censure, et tout confesseur pourrait en absoudre, à moins que l'Évêque n'eût jugé à propos de se la réserver d'ailleurs sans qu'il y eût censure.

Cette observation, on le comprend, est de la plus haute importance; et le confesseur doit d'autant moins ne pas la perdre de vue qu'elle peut lui permettre le libre exercice de son ministère dans une foule de cas embarrassants, où il aurait pu croire ses pouvoirs liés par les réserves Pontificales.

Il n'en est pas de même généralement des cas réservés aux Ordinaires; les Évêques, ordinairement, entendent se les réserver nonobstant les censures qu'ils auraient pu y joindre; et alors, quand même, pour une cause quelconque, on n'aurait pas encouru la censure, la faute à laquelle cette peine est jointe, étant réservée, le confesseur, non approuvé pour absoudre ces sortes de cas, ne pourrait les remettre directement (1).

Les censures, autres que l'excommunication, n'ayant pas pour effet d'empêcher qu'on ne puisse être absous de ses fautes, le pénitent qui

(1) Nous expliquerons un peu plus loin ce que nous voulons dire par ce mot *directement*.

aurait encouru une suspense ou même un interdit réservés pourrait recevoir l'absolution des fautes qui auraient fait contracter ces censures, si ces fautes n'étaient pas elles-mêmes réservées. Ainsi ceux qui tombent sous les suspenses ou les interdits réservés au Saint-Siége peuvent être absous de leurs fautes, mais ils ne sont pas relevés de ces censures. Nous avons excepté l'excommunication, parce que cette peine prive de l'usage des sacrements, et qu'avant d'être absout de ses fautes il faut être délié de l'excommunication.

Nous avions cru pouvoir induire de là dans notre *Manuale* (1617), d'après Lequeux (1455), qui cite le Rituel de Paris (p. 187), que la réserve n'était pas levée à l'article de la mort, quant aux suspenses et interdits que le moribond avait pu encourir, vu que ces censures n'empêchent pas de recevoir l'absolution des fautes, et que le Concile de Trente (1) ne donne le pouvoir d'absoudre de ces peines que pour empêcher la perte éternelle des âmes, *Ne hac occasione aliquis pereat*. Nous devons toutefois avouer que la généralité des auteurs ne fait aucune distinction entre les censures, et que ledit Concile n'en fait non plus aucune. Mais lorsque ces censures sont réservées et que l'empêchement de recourir au supérieur n'est pas perpétuel, il reste l'obligation de se présenter à lui pour recevoir ses ordres, sous peine de retomber sous la censure.

Le nombre des censures réservées au Saint-Siége s'était accru peu à peu par la suite des siècles d'une manière très-considérable; en sorte qu'il était bien difficile d'en avoir le souvenir précis au sacré tribunal; un assez grand nombre même de ces censures, par suite des changements que le temps et les révolutions diverses ne manquent jamais d'opérer, étaient devenus ou inutiles ou d'un usage extrêmement rare et très-difficile en pratique. Or, convaincu de la nécessité de mieux adapter aux besoins actuels des fidèles cette partie importante de la législation canonique, notre auguste Pontife Pie IX, avant de réunir en Concile les Évêques de l'univers catholique, a ordonné de faire le recensement de toutes les excommunications, suspenses et interdits qui avaient été portés par ses prédécesseurs, par les Conciles

(1) Sess. XIV, c. VII.

œcuméniques ou par lui-même; et, après mûre délibération, il a publié, dans une bulle du 4 des Ides d'octobre 1869, commençant par les mots *Apostolicæ Sedis*, la liste des censures qui devront à l'avenir être considérées comme encourues *ipso facto* par ceux qui commettront les fautes auxquelles elles sont annexées, déclarant toutes les autres censures du même genre, qui avaient été portées, supprimées pour l'avenir.

Cette bulle devra donc servir désormais de règle au sacré tribunal ; Il n'y a pas de pays excepté : c'est le chef suprême de toute l'Église, celui dont l'autorité s'étend sur le monde entier qui parle ; il établit la règle pour tous, nonobstant tout privilége, toute coutume qu'on croirait pouvoir alléguer pour se dispenser de l'observer, déclarant même *abusive* une pareille coutume : Il abolit et déclare nul et de nulle valeur tout ce qui serait fait en sens contraire, quelle que fût l'autorité de celui qui se le permettrait : « Decernentes, dit le Pape, has Litteras, etc. (1).

« Non obstantibus præmissis, aliisque quibuslibet ordinationibus, « constitutionibus, privilegiis, etiam speciali et individua mentione « dignis, nec non consuetudinibus quibusvis etiam immemorialibus , « cæterisque contrariis quibuscumque... »

Il résulte des ces paroles que les coutumes, suivies dans plusieurs diocèses de France, de ne reconnaître que cinq ou six excommunications réservées au Saint-Siége, sont absolument abolies par l'autorité du suprême Pasteur de l'Eglise ; que tout ce qui se ferait, d'après ces coutumes, serait dépourvu de toute valeur : conséquemment, que les absolutions des cas réservés par Pie IX, fussent-elles données de bonne foi et avec l'autorité de l'Ordinaire, quel qu'il pût être, seraient entièrement nulles, sauf le cas de l'erreur commune et de la bonne foi dans le pénitent, qui, toutefois, ne lui ôterait pas l'obligation de se faire absoudre plus tard par un confesseur compétent, s'il venait à découvrir son erreur.

Un évêque aurait donc beau déclarer qu'il entend rendre valides les absolutions des cas réservés données et reçues de bonne foi, s'il s'agissait des cas réservés au Saint-Siége, sauf le cas d'erreur commune

(1) *Revue*, n° de février 1870, p. 161, 162.

dont nous venons de parler, l'absolution, quant à ces cas du moins, n'en serait pas moins nulle.

Jusqu'ici les Réguliers, voués au ministère qui a pour objet le salut des âmes, étaient en possession d'amples priviléges, en vertu desquels ils pouvaient absoudre leurs pénitents d'un grand nombre de cas réservés au Saint-Siége. Plusieurs instituts, qui ne sont pas proprement réguliers, avaient aussi obtenu des facultés analogues : or, la bulle *Apostolicæ Sedis* leur retire absolument tous ces priviléges ; les Réguliers sont réduits à la condition des confesseurs séculiers ordinaires. Pour user des pouvoirs qui leur sont retranchés, ils devront à l'avenir en obtenir formellement une concession nouvelle du Souverain Pontife. Voir à cet égard les paroles de la Bulle : et d'abord en ce qui concerne la révocation desdits priviléges.

« Quæ vero privilegia aut facultates, etc. (1).

Quant à la nécessité d'une concession expresse pour pouvoir user des facultés retirées, voici comment s'en exprime le Pape :

« Cæterum decernimus, in novis quibuscumque concessionibus ac « privilegiis, quæ ab Apostolica Sede concedi cuivis contigerit, nullo « modo ac ratione intelligi debere aut posse comprehendi facultatem « absolvendi a casibus et censuris quibuslibet Romano Pontifici re- « servatis, nisi de iis formalis, explicita, ac individua mentio facta « fuerit. »

De plus, lorsqu'il s'agit de l'absolution des excommunications *spécialement* réservées au Souverain Pontife (on en verra l'énumération ci-après), la permission générale d'absoudre des cas, excommunications et autres censures réservées au Pape ne suffit pas ; il faut, pour avoir droit d'exercer ce pouvoir, une mention toute particulière ; et, si sans cela on osait absoudre, on encourrait soi-même une excommunication réservée au Saint-Siége ; c'est encore Pie IX qui le dit, car après avoir donné la liste de ces excommunications spécialement réservées, il ajoute : « Pro ea (absolutione) generalem concessionem « absolvendi a casibus et censuris, sive excommunicationibus Romano « Pontifici reservatis, nullo pacto sufficere declaramus, revocatis in-

(1) *Ibid.*, p. 161.

« super, earumdem respectu, quibuscumque indultis concessis, etc.
« —Absolvere autem præsumentes sine debita facultate, etiam quovis
« prætextu, excommunicationis vinculo Romano Pontifici reservata in-
« nodatos se sciant, dummodo non agatur de mortis articulo, in quo
« tamen firma sit quoad absolutos obligatio standi mandatis Ecclesiæ,
« si convaluerint. »

Doit-on conclure de ces dernières paroles : *Quovis prætextu, dummodo non agatur de mortis articulo, in quo*, etc., que la réserve au Saint-Siége existe pour ces cas, même lorsque le pénitent ne peut se rendre à Rome? — Nous ne le croyons pas : le Concile de Trente (1) avait bien dit aussi qu'en dehors de l'article de la mort les confesseurs n'avaient aucun pouvoir sur les cas réservés ; or, de même que ces paroles du Concile n'étaient pas réputées, par les auteurs, une dérogation faite aux chapitres *De cætero II, et Ea noscitur XIII, de sententia excommunicationis* qui permettent à l'Evêque d'absoudre des excommunications réservées à Rome, lorsque le pénitent est dans l'impuissance morale de se rendre dans cette ville, de même, nous semble-t-il, on ne doit pas conclure des paroles précitées de la constitution *Apostolicæ sedis* que le confesseur ne peut absoudre les pécheurs dans l'hypothèse dont nous parlons, s'il en a obtenu la permission de l'Evêque, auquel, dans ce cas, les excommunications sont réservées, avec l'obligation toutefois de recourir à Rome sous peine de retomber sous la censure quand il n'y a pas à cela un empêchement perpétuel.

Plusieurs auteurs, et saint Liguori est de ce nombre, soutiennent comme plus probable que le pénitent, qui est empêché de se rendre à Rome, ou auprès de son Evêque, peut être absous par un confesseur qui n'a que les pouvoirs ordinaires, quand même ce pénitent pourrait par lettres obtenir de Rome ou de l'Evêché, la faculté d'être absous des cas réservés au Souverain Pontife (2).

Même lorsque le pénitent peut se rendre à Rome, il ne lui est pas défendu de demander son absolution par lettres. Il fera donc bien

(1) Sess. XIV, c. VII.
(2) S. Liguori, lib. VI, n° 563.

ordinairement d'employer ce moyen, quand même il aurait des motifs qui le dispensent momentanément de ce voyage, puisqu'il sera dispensé par là de le faire plus tard, lorsque cela lui deviendra possible.

Les personnes empêchées perpétuellement de se rendre à Rome, étant dispensées d'y recourir même par lettres, on voudra savoir sans doute quelles sont celles qui sont réputées dans ce cas ; ce sont, d'après saint Liguori (1), les fils de familles, les religieux, les septuagénaires et même probablement les sexagénaires (2), les domestiques, les pauvres, les condamnés à la prison, les galériens, les malades atteints d'une infirmité grave et continue, par exemple, de la fièvre quarte, les personnes obligées de pourvoir à l'entretien d'une famille, d'administrer ses biens, les femmes, les impubères, et ceux même qui sont arrivés à l'âge de puberté quant à leurs fautes commises avant cet âge ; ceux qui vivent en communauté et ne sont pas libres de s'en séparer, comme les séminaristes, les soldats ; tous ceux en un mot qui ne peuvent se rendre à Rome sans grave inconvénient temporel ou spirituel. L'empêchement est censé perpétuel, lorsqu'il doit durer dix ans, ou même cinq ans selon quelques auteurs (3).

On sait que le saint Concile de Trente (4) a accordé aux évêques la faculté de relever de toutes les suspenses et irrégularités *ex delicto* (l'homicide volontaire excepté), d'absoudre de toutes les excommunications, et de tous les cas réservés au Saint-Siége, lorsque le délit est occulte (5) : les excommunications renfermées dans la bulle *in Cœna Domini,* ont été jusqu'ici réputées généralement comme non comprises dans la concession faite par le Concile, il en est de même

(1) *De Privilegiis,* n° 43.
(2) S. Liguori, lib. VII, n° 88.
(3) *Ibid.*
(4) Sess. XXIV, c. VI.
(5) « Nomine *delicti occulti* intelligendum delictum quod aliquo modo possit celari, etiamsi in judicio probari posset. » Card. Lambertini, *Notif.* 87, n° 45 asserit haberi pro occulto... quod innotuit septem vel octo in aliqua civitate et sex in aliquo oppido.» Requiritur tamen, juxta Fagnan. quod delictum non innotuerit nisi duobus vel tribus testibus, si in lege diceretur *omnino occultum.* (S. Liguori, *de Privileg.*, L° 33 et lib. VI, n° 593, v° *Hic autem*) ; Imo ut probari juridice non potuerit in foro externo, juxta Stremler : *des Peines ecclés.*, p. 234.

des autres cas réservés au Souverain Pontife, depuis le Concile. Pie IX renouvelle la concession précitée, et il y met aussi une exception à laquelle les Ordinaires et les confesseurs doivent faire une attention particulière. Il permet bien aux évêques, dans les cas occultes, de relever généralement des censures qu'il s'est réservées simplement, mais il excepte toutes celles qu'il se réserve d'une manière spéciale, c'est-à-dire les douze premières excommunications énumérées dans sa bulle et le premier des interdits qui y sont rapportés : Voici ses paroles :

« Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridentina « Synodo Episcopis concessam, sess. XXIV, c. 6, *de Reform.*, in qui- « buscumque censuris Apostolicæ Sedi, hac nostra constitutione reser- « vatis, *iis tantum exceptis, quas eidem Apostolicæ Sedi* SPECIALI « MODO *reservatas declaravimus.*

Pour ces cas donc *spécialement* réservés au Pape, ce serait en vain que le confesseur s'adresserait à l'évêque ou à ses grands-vicaires pour obtenir la permission d'en absoudre quand ils sont occultes, l'absolution serait nulle, *quant à ces cas,* quelle que fût sa bonne foi et même celle du pénitent : et si sciemment ce confesseur osait user d'une pareille permission et se permettre d'absoudre de ces sortes d'excommunications, il encourrait lui-même une excommunication réservée au Saint-Siége, ainsi que le déclare Pie IX comme nous l'avons vu ci-dessus. Aucune coutume ne le mettrait à couvert de ce châtiment redoutable : car les coutumes ne mettent à l'abri des peines portées par les lois, qu'autant qu'elles sont légitimes ; mais, pour qu'elles soient telles, l'assentiment du supérieur compétent est nécessaire ; or, loin de donner son assentiment à de pareilles coutumes, Pie IX au contraire déclare dans sa bulle qu'une coutume de ce genre est *un abus*, et par conséquent elle ne peut être légitime.

En affirmant que l'absolution serait nulle, nous avons ajouté *quant à ces cas :* car nous n'avons pas voulu condamner le sentiment que saint Liguori appelle *plus probable,* d'après lequel le pénitent, qui a des cas réservés et ne peut s'adresser à un confesseur ayant pouvoir d'en absoudre, peut se faire remettre directement ses autres fautes par un confesseur approuvé quelconque, et parvenir ainsi à obtenir

indirectement la remise même de ses péchés réservés, avec obligation toutefois de s'adresser, aussitôt qu'il le pourra, à un confesseur muni des pouvoirs nécessaires pour en être absous directement. Ce sentiment, qui peut être suivi dans la pratique, est de nature à mettre à l'aise dans bien des cas embarrassants (1).

Il nous reste maintenant à faire connaître les censures que le Souverain Pontife a jugé à propos de conserver : il ne parle que de celles qui sont encourues *ipso facto;* il laisse donc subsister celles qui sont *ferendæ sententiæ;* mais à cet égard les confesseurs n'ont pas à se mettre beaucoup en peine, puisqu'elles ne sont encourues qu'après la sentence du juge ecclésiastique; et, sous ce rapport, les excommunications encourues *ipso facto* avant la bulle *Apostolicæ Sedis* et supprimées, pourraient sans doute être aussi infligées par sentence, mais ce n'est qu'après avoir été ainsi infligées que les pouvoirs des confesseurs pourraient désormais être liés.

Le Pape énumère les censures qu'il conserve, dans l'ordre suivant :

Excommunicationes latæ sententiæ speciali modo *Romano Pontifici reservatæ.*

« Itaque excommunicationi latæ sententiæ *speciali modo* Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus. »

I.

« Omnes a christiana fide apostatas et omnes ac singulos hæreticos, « quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, « eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter « quoslibet illorum defensores. »

Bien des personnes peuvent être comprises dans cette première excommunication ; mais l'on ne doit pas oublier que, pour encourir les censures, il ne suffit pas de commettre la faute à laquelle elles sont attachées, mais qu'il faut les connaître elles-mêmes et que l'ignorance, pourvu qu'elle ne soit pas crasse, empêche de les encourir (1).

(1) S. Liguori, lib. VI, n° 265 et n° 583, dub. 1.
(2) S. Liguori, lib. VII, n° 43-45.

II.

« Omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis apo-
« stolicæ libros eorumdem apostatarum et hæreticorum hæresim pro-
« pugnantes, nec non libros cujusvis auctoris per apostolicas Litteras
« nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes et
« quomodolibet defendentes. »

Pour encourir cette excommunication, non-seulement il faut savoir que cette peine est attachée à la lecture du livre qu'on lit, mais il faut 1° que ce livre ait pour auteur un apostat de la foi catholique ou un hérétique et que de plus il soit écrit pour la défense d'une hérésie ; ou bien 2° que le livre écrit par un auteur quelconque, soit prohibé nommément par *Lettres apostoliques*. Or, on entend par lettres apostoliques, les bulles et les brefs; les premières émanent de la chancellerie romaine, sont écrites en caractères gothiques, sur parchemin gris; un sceau, ordinairement en plomb, y est appendu; les seconds émanent de la secrétairerie des brefs, sont écrits en caractères ordinaires, sur parchemin blanc, et ont un timbre représentant saint Pierre dans sa barque jetant ses filets à la mer. Les livres mis à l'*Index* par simple décret de la Congrégation de ce nom, bien que, d'après la règle x de l'*Index*, ils fissent encourir l'excommunication majeure, quand on les lisait avec connaissance qu'ils avaient été condamnés sous cette peine pour suspicion de fausse doctrine, ne font plus tomber sous la réserve dont il est parlé dans le cas présent, ni même sous aucune autre réserve, puisque l'excommunication portée par la règle x de l'*Index* n'est plus conservée par Pie IX (1). — Au moyen du catalogue des livres mis à l'*Index*, qu'on peut se procurer chez les libraires, il sera facile de discerner quels sont les livres nommément prohibés par bulle, bref ou

(1) Bien que Pie IX déclare dans sa bulle qu'il entend conserver les censures portées par le Concile de Trente, l'on ne doit pas regarder les censures contenues dans les règles de l'*Index* comme émanées du Concile; ces règles, à la vérité, furent dressées par des Pères du Concile, choisis par lui à cette fin, ainsi qu'on le voit, à la sess. XVIIIe, mais elles ne furent pas sanctionnées par le Concile, mais plutôt par Pie IV, dans sa constitution du 24 mars 1564, commençant par le mot *Dominici*.

simple décret. Mais on n'oubliera pas, quant aux livres écrits par les hérétiques ou par les apostats, qu'il n'est pas nécessaire qu'ils soient nommément mis à l'*Index* par bulles ou brefs ; il suffit que l'hérésie y soit affirmée et soutenue.

III.

« Schismaticos et eos qui a Romani Pontificis pro tempore exi-
« stentis obedientia pertinaciter se subtrahunt, vel recedunt.

IV.

« Omnes et singulos cujuscumque status, gradus seu conditionis
« fuerint ab ordinationibus seu mandatis Romanorum Pontificum pro
« tempore existentium, ad universale futurum concilium appellantes,
« nec non eos quorum auxilio, consilio, vel favore appellatum
« fuerit.

V.

« Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carce-
« rantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. cardinales,
« patriarchas, archiepiscopos, episcopos, Sedisque Apostolicæ legatos,
« vel nuntios, aut eos a suis diœcesibus, territoriis, terris seu domi-
« niis ejicientes, necnon ea mandantes, vel rata habentes seu præ-
« stantes in eis auxilium, consilium vel favorem. »

Quant à ceux qui se permettent les mêmes traitements à l'égard des ecclésiastiques d'un rang inférieur, ils encourent aussi l'excommunication, comme on le verra ci-après, mais elle n'est pas spécialement réservée au Saint-Siége.

VI.

« Impedientes directe vel indirecte exercitium jurisdictionis eccle-
« siasticæ, sive interni sive externi fori, et ad hoc recurrentes ad fo-
« rum sæculare, ejusque mandata procurantes, edentes, aut auxilium,
« consilium, vel favorem præstantes. »

D'après cet énoncé, si, par exemple, un évêque destituait un curé

ou tout autre titulaire d'emploi ecclésiastique, non-seulement ce curé ou ce titulaire, s'il recourrait au for séculier pour se maintenir dans son poste, tomberait sous le coup de l'excommunication précitée, mais toute personne qui lui prêterait assistance, l'aiderait de ses conseils, appuyerait ses démarches, porterait des décrets pour son maintien. Il en serait de même de tout autre ecclésiastique qui aurait recours au pouvoir séculier pour se soustraire aux sentences des juges d'Église. Notre législation civile étant fort peu en harmonie avec celle de l'Église, il peut y avoir bien d'autres cas où l'excommunication susdite pourrait être encourue. Il peut néanmoins aussi, semble-t-il, y avoir des cas où les employés civils, ne pouvant refuser leur concours, sans grave inconvénient pour eux, à certains appels faits à leur autorité, l'Église, qui est une bonne mère n'entend pas les astreindre à le refuser, avec péril évident de perdre leur place et de se réduire à la mendicité; on connaît le principe : *Leges humanæ non obligant cum tanto incommodo.*

VII.

« Cogentes, sive directe sive indirecte, judices laicos ad trahendum « ad suum tribunal personas ecclesiasticas, præter canonicas dispo- « sitiones. Item edentes leges vel decreta contra libertatem aut jura « Ecclesiæ. »

On remarquera que le Pape ne dit pas que les juges, ainsi contraints à traduire les personnes ecclésiastiques, devant leur tribunal, encourent eux-mêmes l'excommunication en subissant cette nécessité ; il n'y a que ceux qui les obligent, soit directement soit indirectement. Or ceux-là les contraignent *directement* qui demandent expressément de mettre ces personnes en cause, qui les font assigner devant les tribunaux laïques. Ceux au contraire qui, par exemple dans une enquête faite par les juges séculiers, révèleraient des actes qui mettraient ces juges dans la nécessité, pour se conformer à la loi de l'État, de poursuivre les personnes en question, ceux-là les contraindraient *indirectement,* et tomberaient sous la censure sus-énoncée, s'ils pouvaient

sans grave inconvénient se dispenser de faire cette révélation. Il peut y avoir bien d'autres cas du même genre.

VIII, IX, X, *Ibid.*, p. 152, 153.

XI.

« Usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, redditus ad « personas ecclesiasticas ratione suarum ecclesiarum aut beneficiorum « pertinentia. »

Un curé qui s'arrogerait la juridiction sur une partie d'une autre paroisse, un évêque qui empiéterait sur le territoire d'un diocèse voisin tomberaient évidemment sons la censure précitée.

XII.

« Invadentes, destruentes, detinentes per se vel per alios, civitates, « terras, loca aut jura ad Ecclesiam Romanam pertinentia ; vel usur- « pantes, perturbantes, retinentes supremam jurisdictionem in eis ; « nec non ad singula prædicta auxilium, consilium, favorem præ- « bentes. »

Par suite de l'envahissement des États pontificaux, bien des personnes ont pu tomber sous le coup de cette excommunication.

Il est à remarquer que toutes ces excommunications existaient avant la bulle *Apostolicæ sedis ;* le Pape déclare les conserver et se les réserver d'une manière spéciale. Elles lui étaient même pour la plupart ainsi réservées auparavant.

Voici maintenant les excommunications simplement réservées au Souverain Pontife :

Excommunicationes latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ.

« Excommunicationi latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ sub- « jacere declaramus :

I.

« Docentes vel defendentes,... propositiones... damnatas, etc. (1).

(1) *Ibid.*, p. 154.

II.

« Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel « utriusque sexus monachos, exceptis, quoad reservationem, casibus « et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur ut Episcopus « aut alius absolvat. »

Les auteurs expliquent en détail dans quels cas la réserve a ou n'a pas lieu, à l'égard du Souverain Pontife ou de l'évêque. On peut voir entre autres saint Liguori, lib. VII, nos 264-280, et *de Privilegiis*, n° 19.

III.

« Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel « ipsum acceptantes, et quoslibet complices vel qualemcumque ope- « ram aut favorem præbentes ; nec non de industria spectantes, illud- « que permittentes, vel quantum in illis est, non prohibentes, cujus- « cumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis. »

La religion ayant été établie pour diriger dans le sentier de la justice les rois et les empereurs comme les simples sujets, les rois et les empereurs sont soumis aux lois émanées de l'autorité que Dieu a préposée au gouvernement religieux des peuples, c'est-à-dire aux chefs de l'Église ; les rois et les empereurs qui enfreignent ces lois encourent donc, comme les particuliers, les peines infligées aux violateurs de ces lois.

IV.

« Nomen dantes sectæ *Massonicæ* aut Carbonariæ, etc. (1).

V.

« Immunitatem asyli ecclesiastici violare jubentes, aut ausu teme- « rario violantes. »

D'après les saints canons l'immunité de l'asile est due aux lieux saints. Nous croyons néanmoins, sauf meilleur avis, que si les agents

(1) *Ibid.*, p. 154.

de la force publique, ne pouvaient, sans grave inconvénient pour eux se dispenser d'arracher d'un lieu saint quelqu'un qui s'y serait refugié pour échapper aux poursuites dirigées contre sa personne, ils ne seraient pas dans le cas de ceux dont parle ici le Pape, qui violent l'asile *ausu temerario* : ils n'agiraient pas témérairement mais contraints par une dure nécessité : c'est ici encore le cas, nous paraît-il, d'appliquer le principe : *Leges humanæ non obligant cum tanto incommodo.*

VI.

« Violantes clausuram monialium cujuscumque generis aut condi-
« tionis, sexus vel ætatis fuerint, in earum monasteria absque legi-
« tima licentia ingrediendo; pariterque eos introducentes vel admit-
« tentes ; itemque moniales ab illa exeuntes extra casus ac formam a
« S. Pio V. in Const. *Decori* præscriptam ».

La clôture dont il est parlé ici est la clôture papale, à laquelle ne sont pas astreintes généralement nos religieuses de France, la Savoie exceptée; les violateurs de la clôture épiscopale, établie dans nos couvents, quoiqu'ils puissent encourir l'excommunication, si l'Ordinaire a jugé à propos de l'infliger dans ce cas, ne tombent pas sous la réserve au Saint-Siége.

VII.

« Mulieres violantes regularium virorum clausuram, et superiores
« aliosve eas admittentes ».

Il n'en est pas en France des religieux appartenant à des ordres proprement dits, comme des religieuses. Ils sont parmi nous, comme partout ailleurs, véritablement et proprement religieux : leurs vœux y peuvent être et y sont vraiment solennels, si réellement ils y sont admis à la profession. Les femmes donc qui violent leur clôture encourent en France, comme ailleurs, l'excommunication réservée au Saint-Siége.

VIII.

« Reos simoniæ realis in beneficiis quibuscumque et eorum com-
« plices ».

La simonie est réelle lorsqu'elle est accomplie, au moins en partie par chacun des contractants (1). Parmi nous les évêchés, les canonicats, les cures et même les succursales sont censés bénéfices.

IX.

« Reos Simoniæ confidentialis in beneficiis quibuslibet, cujuscum-« que sint dignitatis ».

Cette espèce de simonie a lieu lorsqu'on résigne un bénéfice avec obligation imposée au résignataire de céder ce bénéfice à une personne déterminée, ou même de le rendre au résignant dans certaines éventualités (2).

X.

« Reos simoniæ realis ob ingressum in religionem ».

Pour qu'il y ait simonie dans le cas, il faut que le temporel soit donné comme prix de l'admission dans l'état religieux. Ce qui serait donné en vue de la sustentation du religieux ne serait pas vraie simonie. Dans les communautés d'hommes néanmoins on ne doit rien exiger, même pour la sustentation de celui qui y est admis. Il en est autrement dans les communautés de femmes, et il faut même une dispense du Saint-Siége pour ne pas exiger la dot prescrite dans ce cas (3).

XI.

« Omnes qui quæstum facientes ex indulgentiis aliisque gratiis spi-« ritualibus, excommunicationis censura plectuntur, Constit. S. Pii V. « *Quam plenum*, 2 januarii 1569 ».

D'après cette bulle de S. Pie V, l'excommunication est encourue par ceux qui, pour de l'argent, publient des indulgences et donnent la permission de se choisir un confesseur (4).

(1) V. mon *Manuale*, n° 6147.

(2) V. mon *Manuale*, n° 6148.

(3) Consulter mon *Traité des Communautés religieuses à vœux simples*, n°s 333 et 334.

(4) S. Liguori, lib. VII, n° 218, 33°.

XII.

« Colligentes eleemosynas majoris pretii pro missis, et ex iis lucrum « captantes, faciendo eas celebrari in locis ubi missarum stipendia « minoris pretii esse solent ».

XIII.

« Omnes qui excommunicatione mulctantur, in Const. S. Pii V *Ad-* « *monet nos*, 4 kalendas aprilis 1567; Innocentii IX *Quæ ab hac* « *sede*, pridie Nonas Novembris 1591; Clementis VIII *Ad Romani* « *Pontificis curam*, 26 junii 1592; et Alexandri VII *Inter cæteras*, « nono kalendas novembris 1660, alienationem et infeudationem ci- « vitatum et locorum S. R. E. respicientibus ».

XIV.

« Religiosos præsumentes clericis aut laicis extra casum necessitatis « sacramentum Extremæ Unctionis aut Eucharistiæ per Viaticum minis- « trare absque parochi licentia ».

XV.

« Extrahentes absque legitima venia reliquias ex sacris cœmeteriis, « sive Catacumbis urbis Romæ ejusque territorii, eisque auxilium vel « favorem præbentes.

XVI.

« Communicantes cum excommunicato nominatim a Papa in crimine « criminoso, ei scilicet impendendo auxilium vel favorem ».

Le Pontife, comme on le voit, explique lui-même ce qu'il faut entendre par communication *in crimine criminoso*.

XVII.

« Clericos scienter et sponte communicantes in divinis cum perso- « nis a Romano Pontifice nominatim excommunicatis, et ipsos in offi- « ciis recipientes ».

Telles sont les excommunications réservées au Saint-Siége, spécifiées dans la bulle *Apostolicæ Sedis*.

Le Pape déclarant dans cette bulle qu'il entend, en outre, conserver celles qui ont été portées par le Concile de Trente, et dans les mêmes conditions, il y a à ajouter ici l'excommunication suivante, qui n'est renfermée que partiellement dans le n° XI des excommunications spécialement réservées.

« Si quem clericorum vel laicorum, quacumque is dignitate etiam « imperiali aut regali præfulgeat, tantum malorum omnium radix « cupiditas occupaverit ut alicujus sæcularis vel regularis beneficii, « montium pietatis, aliorumque piorum locorum jurisdictiones, bona, « census ac jura, etiam feudalia et emphyteutica, fructus, emolumenta, « seu quascumque obventiones quæ in ministrorum et pauperum ne- « cessitates converti debent, per se vel per alios, vi vel timore incusso, « seu etiam per suppositas personas clericorum aut laicorum, seu qua- « cumque arte, aut quocumque quæsito colore, in proprios usus con- « vertere, illosque usurpare præsumpserit, seu impedire ne ab iis ad « quos jure pertinent, percipiantur, is anathemati tamdiu subjaceat « quamdiu jurisdictiones, bona, res, jura, fructus et redditus quos oc- « cupaverit, vel qui ad eum quomodocumque, etiam ex donatione « suppositæ personæ pervenerint, Ecclesiæ, ejusque administratori, « sive beneficiato integre restituerit, *ac deinde a Romano Pontifice* « *absolutionem* obtinuerit ». (Sess. XXII, c. I, *de Reform.*).

Il est manifeste que ce cas a plus d'extension dans ce texte du Concile, que celui qui est mentionné au n° XI précité dans la bulle *Apostolicæ sedis;* mais ce qu'il a de plus d'extension n'est que simplement réservé au souverain Pontife.

De plus le Concile réserve au Pape :

« Simoniace ordines conferentes aut recipientes qui *ipso facto* in- « currunt excommunicationem majorem ».

Le Concile, en effet, (sess. 21, c. I, *de reform.*) confirme, pour ce cas, les peines portées par le droit, et par conséquent celles qui sont contenues dans l'Extrav. *Cum detestabile, de Simonia*, où cette excommunication est réservée au Saint-Siége.

Relatons maintenant les excommunications réservées désormais aux Évêques de par autorité apostolique.

Excommunicationes latæ sententiæ Episcopis sive Ordinariis reservatæ.

« Excommunicationi latæ sententiæ Episcopis sive Ordinariis reser-
« vatæ subjacere declaramus :

I.

« Clericos in sacris constitutos vel Regulares aut Moniales post vo-
« tum solemne castitatis matrimonium contrahere præsumentes ; nec
« non omnes cum aliqua ex prædictis personis matrimonium contra-
« here præsumentes.

II.

« Procurantes abortum, effectu secuto.

III.

« Litteris apostolicis falsis scienter utentes, vel crimini ea in re
« cooperantes ».

Telles sont maintenant les seules excommunications, portées par le droit commun, qui sont réservées aux Ordinaires : mais il ne faut pas oublier que d'après les canons (1), ou le commun enseignement, les évêques, dans les cas occultes, peuvent absoudre des excommunications qui ne sont pas spécialement réservées au Pape, qu'ils peuvent même absoudre de celles qui sont spécialement réservées, lorsque le pénitent ne peut faire le voyage de Rome, et il faut s'adresser à eux dans ces cas.

On sait, en outre, que l'Evêque peut porter des excommunications sur des cas particuliers, qu'il peut aussi se réserver : toutefois, d'après plusieurs déclarations émanées de Rome, il ne peut se réserver les cas réservés au Saint-Siége qu'à l'égard des personnes empêchées de se rendre auprès du Saint-Père ou lorsque ces cas sont occultes (2).

(1) Concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *de Ref.*
(2) Cardinal Gousset, *Exposition*, etc., n° 343.

On ne doit pas oublier que, d'après une déclaration de Grégoire XIII, les Évêques, quand les cas réservés à Rome sont occultes, ne doivent en absoudre, ni donner la permission d'en absoudre que dans le sacré tribunal (1). Un auteur récent, M. l'abbé Stremler (2), fait observer que cette défense n'est pas applicable au cas où l'absolution est donnée pour cause d'empêchement de se rendre à Rome.

Voici maintenant la liste des excommunications majeures encourues *ipso facto* que Pie IX déclare conserver :

Excommunicationes latæ sententiæ nemini reservatæ.

« Excommunicationi latæ sententiæ nemini reservatæ subjacere de-
« claramus :

I.

« Mandantes seu cogentes tradi ecclesiasticæ sepulturæ hæreticos
« notorie aut nominatim excommunicatos vel interdictos.

II.

« Lædentes aut perterrefacientes Inquisitores, etc. (3).

III.

« Alienantes et reripere præsumentes bona ecclesiastica absque be-
« neplacito Apostolico, ad formam Extravagantis *Ambitiosæ*, *De rebus*
« *non alienandis* ».

Ainsi, la pratique suivie en France, d'aliéner les biens ecclésiastiques, immeubles ou meubles précieux, sans demander l'agrément du Siége Apostolique, n'est pas approuvée de Rome et doit par conséquent être abandonnée. Il est permis, on le sait, d'aliéner, sans cet agrément, les meubles non réputés précieux et même les immeubles de peu de valeur, avec la permission de l'Ordinaire.

(1) S. Liguori, lib. VII, n° 126.
(2) *Des Peines ecclés.*, p. 232.
(3) *Ibid.*, p. 157.

IV.

« Negligentes sive culpabiliter omittentes denuntiare infra mensem « confessarios sive sacerdotes a quibus sollicitati fuerint, in quibusli- « bet casibus expressis a prædecessoribus nostris Gregorio XV, Con- « stit, *Universi*, 20 augusti 1622 et Bened. XIV, Const. *Sacramentum* « *Pœnitentiæ*, 1 junii 1741 ».

Après l'exposition de ces cas Pie IX ajoute :

« Præter hos hactenus recensitos, eos quoque quos Sacrosanctum « Concilium Tridentinum, sive reservata Summo Pontifici aut Ordina- « riis absolutione, sive absque ulla reservatione excommunicavit, Nos « pariter ita excommunicatos esse declaramus, excepta anathematis « pœna in decreto sess. IV, *De editione et usu sacrorum librorum* « constituta, cui illos tantum subjacere volumus qui libros de rebus « sacris tractantes, sine Ordinarii approbatione imprimunt, aut im- « primi faciunt. »

Ainsi, le Pontife ne conserve pas la peine d'excommunication portée par ledit décret contre ceux qui vendent ou détiennent les livres traitant des choses saintes, quoiqu'ils aient été imprimés sans examen et sans approbation de l'Ordinaire. Mais il conserve toutes les excommunications décrétées par le Concile de la même manière qu'elles l'ont été par lui, mais non celle qui est contenue en la dixième règle de l'Index où il est dit : « Si quis libros hæreticorum, vel cujusvis auc- « toris scripta, ob hæresim, vel ob falsi dogmatis suspicionem dam- « nata, atque prohibita legerit, sive habuerit, statim in excommunica- « tionis sententiam incurrat. » Nous avons vu toutefois que l'excommunication était spécialement réservée par le Pape, quand le livre était écrit par un hérétique pour la défense d'une hérésie, ou était nommément condamné par Lettres Apostoliques ; mais si le livre n'a été condamné que par décret de la Congrégation de l'Index, l'excommunication est levée, quoique la défense de lire le livre ainsi condamné subsiste.

Outre cette excommunication, le Concile de Trente contient encore les suivantes qui sont encourues *ipso facto* :

1° Contre celui qui enlève une femme dans l'intention de contracter mariage avec elle, et contre tous ceux qui lui prêtent conseil, assistance ou favorisent son attentat (sess. XXIV, c. 6, *de Reform. matrim.*).

2° « Anathemati S. Synodus subjicit omnes et singulas personnas, « cujuscumque qualitatis vel conditionis fuerint tam clericos quam « laicos, sæculares vel regulares, atque etiam qualibet dignitate fun- « gentes, quomodocumque mulierem invitam, præterquam in casibus « in jure expressis, ad ingrediendum monasterium, vel ad suscipien- « dum habitum cujuscumque religionis, vel ad emittendam professio- « nem ; quique consilium, auxilium, vel favorem dederint ; quique « scientes eam non sponte ingredi monasterium, aut habitum susci- « pere, aut professionem emittere quoquo modo eidem actui vel præ- « sentiam, vel consensum, vel auctoritatem interposuerint » (sess. XXIV, c. 18, *de Regular.*, etc.) (1).

3° « Simili quoque anathemati subjicit (S. Synodus) eos qui « sanctam virginem, vel aliarum mulierum voluntatem veli acci- « piendi, vel voti emittendi, quoquo modo sine justa causa impedie- « rint.... Ab his... excipiuntur mulieres quæ pœnitentes aut conver- « titæ appellantur ; in quibus constitutiones earum serventur » (sess. 25, c. 18, *de Regul.*).

4° « Præcipit S. Synodus omnibus, cujuscumque gradus, « dignitatis et conditionis existant, sub anathematis pœna, quam ipso « facto incurrant, ne quovis modo directe vel indirecte subditos suos « vel quoscumque alios cogant, quominus libere matrimonia contra- « hant » (sess. XXIV, c, 9, *de Reform. matrim.*).

5° Le Concile prescrit aux magistrats séculiers, sous peine d'excommunication encourue par le seul fait, de prêter leur appui aux évêques s'ils en sont requis, pour rétablir ou conserver la clôture des religieuses (sess. XXV, c. 5, *de Regular. et monial.*).

De plus, la bulle *Apostolicæ Sedis*, conserve les excommunications qui ont rapport au régime intérieur des ordres religieux (2) et à l'é-

(1) Pour l'intelligence de ce décret, consultez S. Liguori, lib. VII, n° 212.
(2) Voici celles qui sont énumérées dans Ferraris, v. *Excommunicatio*,

lection du souverain Pontife. Nous citerons un peu plus loin les paroles qui constatent ces deux points. Relatons maintenant les autres censures que Pie IX déclare conserver.

Suspensiones latæ sententiæ S. Pontifici reservatæ.

I.

« Suspensionem ipso facto incurrunt a suorum beneficiorum per-
« ceptione ad beneplacitum S. Sedis Capitula et conventus ecclesia-
« rum et monasteriorum, aliique omnes qui ad illarum seu illorum
« regimen et administrationem recipiunt Episcopos, aliosve Prælatos
« de prædictis Ecclesiis seu monasteriis, apud eamdem S. Sedem quovis
« modo provisos, antequam ipsi exhibuerint Litteras apostolicas de sua
« promotione.

II.

« Suspensionem per triennium a collatione Ordinum ipso jure
« incurrunt aliquem Ordinantes absque titulo beneficii, vel patrimonii,
« cum pacto, ut ordinatus non petat ab ipsis alimenta.

III.

« Suspensionem per annum ab ordinum administratione ipso jure
« incurrunt Ordinantes alienum subditum, etiam sub prætextu benefi-
« cii statim conferendi, aut jam collati, sed minime sufficientis, absque
« ejus Episcopi litteris dimissorialibus vel etiam subditum proprium

art. 3, et réservées au Saint-Siége : 1° Euntes ultra mare sine licentia Papæ... ; 2° Mendicantes transeuntes ad non mendicantes... ; 3° ... 4° Superiores non denunciantes religiosos, qui sunt suspecti de hæresi, Inquisitoribus vel Ordinariis locorum... ; 5° Claustrales recipientes minimos sine licentia Papæ... ; 6° Tertiarios portantes habitum minorum... ; 7° Clericos regulares Societatis Jesus discedentes sine licentia a Societate, etiamsi prætextu melioris frugis transeant ad alium ordinem ; eorumque receptores, chartusianis exceptis... ; 8° Minimos subtrahentes se ab observantia correctorum... ; 9° Subornantes et procurantes vota in electionibus, et complices, ac simpliciter scientes et non revelantes.

Il y a d'autres excommunications non réservées portées contre les réguliers qu'on peut voir dans le même endroit de Ferraris, art. 4.

« qui alibi tanto tempore moratus sit, ut canonicum impedimentum « contrahere ibi potuerit, absque Ordinarii ejus loci litteris testi- « monialibus. » (Voir là-dessus le Concile de Trente, sess. XIV, c. 2, *de Reform.*).

IV, V, VI, *Ibid.*, p. 159.

VII.

« Clerici sæculares exteri, ultra quatuor menses in Urbe Roma « commorantes, ordinati ab alio quam ab ipso suo Ordinario absque « licentia Card. Urbis Vicarii, vel absque prævio examine coram eo- « dem peracto vel etiam a proprio Ordinario, posteaquam in præ- « dicto examine rejecti fuerint; nec non clerici pertinentes ad ali- « quem e sex Episcopatibus suburbicariis, si ordinentur extra suam « diœcesim, dimissorialibus sui Ordinarii ad alium directis quam ad « Card. Urbis Vicarium; vel non præmissis ante ordinem sacrum « suscipiendum exercitiis spiritualibus per decem dies in domo « Urbana Sacerdotum a Missione nuncupatorum, suspensionem ab « ordinibus sic susceptis ad beneplacitum S. Sedis ipso jure in- « currunt : Episcopi vero ordinantes, ab usu Pontificalium per « annum. »

Outre ces suspenses spécifiées dans la bulle, le Concile de Trente contient encore les suivantes :

1° « Unusquisque a proprio Episcopo ordinetur : quod si quis ab « alio promoveri petat, nullatenus id ei, etiam cujusvis generalis aut « specialis rescripti vel privilegii prætextu, etiam statutis temporibus, « permittatur, nisi ejus probitas ac mores Ordinarii sui testimonio « commendetur. Si secus fiat, ordinans a collatione ordinum per « annum, et ordinatus a susceptorum ordinum exsecutione, quamdiu « proprio Ordinario videbitur expedire, sit suspensus » (sess. XXIII, c. 3, *de Reform.*).

Cette suspense n'est pas réservée.

2° « Clerici non arctati ratione beneficii ipso jure suspensionem « ab executione ordinum ad beneplacitum futuri prælati si, infra « annum sedis vacantis, majorem ordinem recipiant cum licentia

« capituli, aut alterius cujuscumque, ipsius loco » (sess. VII, c. 10, et sess. XXIII, c. 10.).

Elle n'est pas non plus réservée.

3° « Episcopi concubinarii si, a synodo provinciali moniti, ab hujus-« modi crimine non se abstinuerint, ipso facto sunt suspensi » (sess. XXV, c. 14. *de Reform.*).

Non réservée.

4° « Episcopus qui pontificalia exercet in alterius diœcesi, etiam « erga proprios subditos, sine Ordinarii loci expressa licentia, ipso « jure ab exercitio Pontificalium suspenditur, et sic ordinati sus-« penduntur ipso facto ab executione ordinum » (sess. VI, c. 5, *de Reform.*).

5° « Omnes, qui simoniace ordinati fuerint, a suorum ordinum, « præter excommunicationem majorem, ipso jure suspenduntur. « Extrav. *Cum detestabile*, innovata a Trident » (sess. XXI, c. 1, *de Reform.*).

Non réservée.

6° « Si parochus, vel alius sacerdos, sive regularis, sive sæcularis « sit, etiamsi id sibi ex privilegio vel immemorabili consuetudine « licere contingat, alterius parochiæ sponsos, sine illorum parochi « licentia, matrimonium conjungere aut benedicere usus fuerit, ipso « jure tamdiu suspensus maneat, quamdiu ab Ordinario ejus parochi, « qui matrimonium interesse debebat, seu a quo benedictio suscipien-« da erat, absolvatur » (sess. XXIV, c. 1, *de Reform.*).

7° « Visitantes episcopis inferiores, si pecuniam vel munera acci-« piant, suspensi sunt ab officio et beneficio, usque dum dupio restitu-« ant » (sess. XXIV, c. 3, *de Reform.*, qui renouvelle la constit. *Exigit* de Grégoire X dans le Concile de Lyon) (1).

Voici d'autres suspenses rapportées par saint Liguori (2) concernant le régime intérieur des Instituts religieux, et que le Pape déclare conserver :

« Religiosi suspensi sunt : 1° Apostatæ recipientes ordines in

(1) S. Liguori, lib. VII, n° 318.
(2) *Ibid.*, n° 319.

« apostasia; 2° Admittentes ad professionem ante annum probationis « peractum ; 3° Non utentes habitu et vestitu modo sibi præscripto ; « 4° Introducentes mulieres in monasteria ». Rien ne dit que ces suspenses soient réservées.

Passons aux interdits :

Interdicta latæ sententiæ reservata.

I.

« Interdictum Romano Pontifici *speciali modo* reservatum ipso « jure incurrunt universitates, collegia, capitula, quocumque nomine « nuncupentur, ab ordinationibus seu mandatis ejusdem Romani « Pontificis pro tempore existentis ad universale futurum Concilium « appellantia.

II.

« Scienter celebrantes vel celebrari facientes divina in locis ab « Ordinario, vel delegato Judice, vel a jure interdictis, aut nomi- « natim excommunicatos ad divina officia, seu ecclesiastica sacra- « menta, vel ecclesiasticam sepulturam admittentes, interdictum ab « ingressu Ecclesiæ ipso jure incurrunt, donec ad arbitrium ejus cujus « sententiam contempserunt competenter satisfecerint. »

C'est ici que le Pape ajoute : « Denique quoscumque alios Sacro- « sanctum Concilium Tridentinum suspensos aut interdictos ipso jure « esse decrevit, Nos pari modo suspensione vel interdicto eosdem ob- « noxios esse volumus et declaramus. »

Nous avons relaté ci-dessus les suspenses portées par le saint Concile qui ne sont pas comprises dans la liste donnée par la bulle *Apostolicæ Sedis*. Voici maintenant les interdits encourus *ipso facto* que nous avons pu y découvrir.

1° Les évêques et autres prélats d'un rang supérieur, qui auraient manqué à la résidence tout le temps indiqué au chapitre I, sess. IV, *de Reform.* sont interdits, *eo ipso*, de l'entrée de l'Église.

2° Les évêques et autres prélats d'un rang supérieur qui, dans l'es-

pace d'un mois, ne restitueraient pas le double de ce qu'ils auraient indûment reçu à l'occasion des visites qu'ils ont le droit de faire, alors même que ce serait des dons faits spontanément, les aliments toutefois exceptés, encouraient *ipso facto* l'interdit de l'entrée de l'Église (sess. XXIV, c. 3 *de Reform.*, où le Concile innove la Constit. *Exigit*, que nous avons citée à l'occasion des suspenses).

3° Les chapitres cathédraux encourent l'interdit, quand, avant l'expiration de l'année qui suit la vacance du siége épiscopal, ils accordent des dimissoires pour recevoir les ordres, à ceux qui ne sont pas nécessités à cela par leurs bénéfices (sess. VII, c. 10, *de Reform.*).

Ce sont là toutes les censures que nous avons pu découvrir dans le Concile. Nous n'oserions pas garantir toutefois qu'il ne nous soit échappé aucune omission. Les religieux ne doivent guère ignorer celles qui concernent leur régime intérieur, que nous ne nous sommes pas proposé de rapporter intégralement dans cet article :

Le Pape ajoute :

« Quæ vero censuræ sive excommunicationis, sive suspensionis, « sive interdicti Nostris aut Prædecessorum Nostrorum constitutioni- « bus, aut sacris canonibus, præter eas quas recensuimus, latæ sunt, « atque hactenus in suo vigore perstiterunt sive pro S. Pontificis « electione, sive pro interno regimine quorumcumque Ordinum et « Institutorum Regularium, nec non quorumcumque Collegiorum, Con- « gregationum, cœtuum locorumque piorum cujuscumque nominis « aut generis sint, eas omnes firmas esse et in suo robore permanere « volumus et declaramus ».

Nous ne croyons pas qu'il soit bien nécessaire au clergé ordinaire de connaître les censures qui ont rapport à l'élection du Souverain Pontife.

La bulle est terminée par la formule renfermant les clauses qui suppriment et annulent tout ce qui serait fait en sens contraire : nous l'avons rapportée dans le précédent numéro.

CRAISSON, *anc. vic. gén.*

QUESTIONS SUR LES SAINTES-HUILES.

I. *Doit-on nécessairement, pour la bénédiction des Fonts qui se fait le samedi-saint, employer les saintes-huiles bénites le jeudi précédent ?* — II. *En cas d'affirmative, que doit faire un curé qui n'a pas pu se les procurer à temps ?* — III. *Si, dans un diocèse, le siége est vacant, ou si l'évêque, empêché par la maladie ou par une autre cause, ne peut bénir les saintes-huiles le jeudi-saint, sera-t-on dispensé de la rénovation des saintes-huiles pendant toute l'année ?*

Nous n'avons pas voulu traiter ces questions qui nous ont été adressées, sans les avoir soumises à un des collaborateurs les plus distingués de notre *Revue* qui, dans le dernier numéro, a traité une question sur le même sujet. Aujourd'hui on nous demande de plus amples détails, et une réponse de la S. C. des Rites, en date du 17 février dernier, nous oblige à revenir sur cette question. Comme il est facile de le voir, nous n'avons pas la témérité de donner une solution nouvelle ; mais nous donnons les explications qui nous sont demandées, et nous les résumons dans les trois points ci-dessus énoncés.

Première question. *Nécessité d'employer pour la bénédiction des fonts qui se fait le samedi-saint, les saintes-huiles bénites le jeudi précédent.*

L'obligation de se servir des huiles nouvelles pour la bénédiction des fonts n'est pas douteuse. Dès le moment où ces huiles sont bénites, les anciennes ne peuvent plus être employées sans nécessité. Nous lisons dans le Rituel (De sacr. Bapt.) « Sacrum chrisma et « Sanctum oleum, quod et catechumenorum dicitur, quorum usus est

« in baptismo, eodem anno sint ab Episcopo de more benedicta feria « quinta in Cœna Domini. Curet parochus ut ea suo tempore quam- « primum habeat, et tunc vetera in ecclesia comburat. Veteribus « oleis, nisi necessitas cogat, ultra annum non utatur. »

Cette rubrique suffit à elle seule pour prouver notre assertion. Nous pouvons toutefois y joindre ces paroles de Gardellini. (Note sur le décret 4820, q. 1.) « Cum itaque oleorum benedictio quotannis fa- « cienda ex antiqua proveniat traditione, cumque ea olea quotannis « parochus renovare teneatur, veteribus in ecclesia combustis, patet « benedictionem fontis baptismalis duobus sabbatis Paschæ et Pente- « costes peragendam esse infusione oleorum eo anno benedictorum, « neque ignoratur Sacerdotem graviter peccare, graviterque punien- « dum, qui veteri oleo benedicto, recentiori posthabito, uteretur. Sed « tamen intelligendum est, ubi necessitas non cogeret ad id facien- « dum. » Pour prouver la licéité de l'usage des huiles anciennes en cas de nécessité, l'auteur allègue un décret de la S. C. des Evêques et Réguliers du 20 mars 1590. « Oleo veteri sacro poterit uti Paro- « chus in casu necessitatis » (Gavantus, Man. Episc. *Extrema-unctio*, n. 20.)

Deuxième question. *Que doit faire un curé qui n'a pas pu se procurer, pour faire la bénédiction des Fonts le samedi-saint, les saintes-huiles bénites le jeudi précédent ?*

Il peut arriver qu'il soit impossible à un curé de se procurer les huiles nouvelles assez à temps pour la bénédiction des fonts qui se fait le samedi-saint; que devra-t-il faire ? 1° Remettra-t-il à plus tard la bénédiction des Fonts ? 2° Fera-t-il cette bénédiction en omettant l'infusion des saintes-huiles pour faire cette infusion aussitôt qu'il les aura reçues ? 2° Bénira-t-il les fonts en se servant des huiles saintes bénites l'année précédente ? 4° S'il s'est servi des huiles anciennes, devra-t-il réitérer la bénédiction des Fonts avec les huiles nouvelles aussitôt qu'il les aura reçues ?

1° Aucun auteur ne suppose que l'on puisse omettre la bénédiction des Fonts le samedi-saint, par la raison que l'on n'aurait pu se pro-

curer à temps les saintes-huiles bénites le jeudi précédent ; et si nous trouvons dans le Rituel l'ordre à suivre pour bénir les fonts un autre jour, c'est pour le cas où l'eau baptismale aurait manqué. Nous lisons, en effet, sous le titre *De Sacramento baptismi rite administrando*, les rubriques suivantes. « Aqua vero solemnis baptismi sit eo anno be-« nedicta in sabbato sancto Paschatis, vel sabbato Pentecostes.... Si « vero corrupta fuerit, aut effluxerit, aut quovis modo defecerit, Paro-« chus in fontem bene mundatum ac nitidum recentem aquam in-« fundat, eamque benedicat ex formula quæ infra præscribitur. »

2° La S. C. a autorisé le curé qui n'a pas pu recevoir les saintes-huiles à temps à faire la bénédiction des Fonts en omettant l'infusion des saintes-huiles pour la faire plus tard d'une manière privée : « Pa-« rochi, qui ante fontis benedictionem olea sacra recipere non potue-« runt, illa subinde privatim ac separatim in aquam mittere pote-« runt. » (Décret du 12 avril 1755, N° 4252, Q. 3). Mais, comme, on le voit, cette infusion se fait alors sans solennité. On avait coutume dans une église, de porter les saintes-huiles avec solennité, et en procession, d'abord à l'église même, puis aux fonts baptismaux, pour suppléer à l'infusion omise dans l'acte de la bénédiction des Fonts : la S. C. a condamné cette pratique par le décret suivant : *Question :* « An cum tali solemnitate infundi possunt (sacra olea) fonti baptis-« mali, cui non potuerunt infundi in vigilia Paschatis, cum tunc nec-« dum haberi potuissent ? » *Réponse.* « Jam provisum in præcedenti. » (Décret du 16 déc. 1826, N° 4623, Q. 5). La réponse précédente déclarait abusive la coutume de porter les saintes-huiles en procession. Nous ajoutons encore ici la note de Gardellini au sujet de cette décision. « Nulla etiam ratio occurrit, qua posita queat approbari solem-« nitas quoad infusionem sacrorum oleorum in fontem baptismalem, « si eadem haberi nequiverunt sabbato sancto, dum sacra actio bene-« dictionis aquæ peracta fuit. Auctores liturgici agentes de hac oleo-« rum infusione dilata ad aliam diem, nullam solemnitatem memorant « adhibendam, multoque minus locum sibi vindicare potest illa de qua « in dubio proposito. Sed quid opus est liturgicos scriptores consu-« lere, si expressam habemus S. R. C. declarationem ? » Le savant

liturgiste cite alors en entier le décret du 12 avril 1755 que nous venons de rapporter, puis il ajoute : « Si *privatim* ex præfato responso « sacra olea infundenda sunt, nonne eliminanda est quælibet extrin- « seca solemnitas? »

3° Malgré cette décision, la S. C. a permis, à cause de troubles politiques, aux curés, de bénir les fonts avec les huiles anciennes dans un diocèse où l'évêque n'avait pas pu bénir les saintes-huiles le jeudi-saint. Mais comme on ne savait pas si cette concession était une exception particulière motivée par des difficultés spéciales, ou en d'autres termes, si l'on trouvait, pour ce cas particulier seulement, l'application de la rubrique, *nisi necessitas urgeat,* la S. C. a été de nouveau consultée sur cette question, et a répondu que, suivant les circonstances, il fallait suivre l'une ou l'autre des deux pratiques, à savoir, la première, quand le manque des huiles nouvelles est dû à un cas fortuit et si l'on peut se les procurer promptement; la seconde, quand il est impossible de les avoir de la cathédrale ou d'un diocèse voisin. D'après un décret récent, quand les difficultés de se procurer les huiles nouvelles sont trop grandes et sont de nature à se présenter chaque année, on peut se servir des anciennes. En examinant ces décisions, nous ne croyons pas que la S. C. ait voulu défendre de bénir les fonts sans faire l'infusion des saintes huiles dans l'acte même de la bénédiction ; cependant les dernières réponses permettent d'user facilement de la permission de se servir des huiles anciennes. « Je continue à croire, dit « M. l'abbé Craisson dans une lettre qu'il nous fait l'honneur de nous « écrire, que lorsqu'on n'a pu, le samedi-saint, recevoir les saintes- « huiles consacrées le jeudi auparavant, on peut toujours, si on a les « anciennes, faire avec elles la bénédiction des fonts baptismaux ; car, « bien que le décret du 12 avril 1755 dise que, dans le cas qui avait « été proposé à la S. C. des Rites, les curés pourront, lorsqu'ils les « auront reçues, infuser *privatim* les saintes-huiles dans l'eau baptis- « male, ce décret ne dit pas qu'on soit absolument obligé d'en agir « ainsi, et ne défend pas d'infuser les anciennes le samedi-saint lorsqu'on « n'a pu avoir les nouvelles ce jour là. A la vérité, le décret du 12 « août 1854 dit que, dans cette absence des huiles nouvelles le samedi

« saint, on doit se régler d'après les circonstances et suivre le décret « du 12 avril 1755, quand on espère avoir bientôt les huiles nouvelle- « ment consacrées. J'admets cette décision ; on doit, dans ce cas, suivre « le décret du 12 avril 1755, mais ce décret n'ôte pas rigoureuse- « ment la liberté de faire l'infusion avec les huiles anciennes, celui « de 1854 ne l'ôte pas non plus, et la différence entre ces cas et « celui où l'on est dans la nécessité d'attendre longtemps les nou- « velles huiles, c'est que dans ce dernier cas, on n'a pas la même li- « berté et que l'on doit faire avec les anciennes huiles la bénédiction « des Fonts le samedi-saint ; cette manière de voir me paraît con- « firmée par le décret du 19 sept. 1859. »

Les décrets dont nous parlons, et dont le deuxième ne se trouve pas dans la collection authentique, sont les suivants :

Premier décret. *Question.* « Perdurantibus belli civilis calamita- « tibus in regno Hispaniarum, accidit ut RR. Oriolen. episcopus su- « periori anno 1836 olea sacra feria quinta in Cœna Domini conse- « crare nequiverit, pro solemni benedictione fontium baptismalium « parochialibus in ecclesiis peragenda, insequente sabbato sancto ; ne- « que eadem olea a viciniorbus Episcopis parochi habere potuerint, « siquidem ob communia incommoda pene omnes episcopales sedes « proprio sunt viduatæ pastore, ita ut communicationibus interceptis « grex a pastore, filii a parente, ecclesia ab episcopis non sine magno « animarum salutis detrimento separentur. Hujusmodi in angustiis « constituti parochi præbendati Oriolen. diœcesis diversas inter se « protulere sententias, et nonnullis negantibus, bene multi opinaban- « tur benedictionem solemnem fontium baptismalium perfici posse, ad- « hibitis oleis superiori anno consecratis. In qua opinionum et senten- « tiarum varietate, id sumpsere consilii, ut S. hanc R. C. requirerent « ut certam sequerentur regulam in re tanti momenti, ac propterea « insequentia dubia enodanda humillime proposuerunt, nimirum 1 : An « talis benedictio (fontis baptismalis in sabbato sancto) fieri debeat « cum chrismate et oleo præcedentis anni, an potius omittenda sit in- « fusio chrismatis et olei usque dum accipiantur recenter consecrata ? « 2. An in baptismo solemni infantium utendum sit hujusmodi aqua

« benedicta quidem, cum reliquis cæremoniis Missalis, sed absque « consecratione, seu mixtione sacrorum chrismatis et olei : an vero « aqua consecrata præcedenti anno, quæ ad hunc finem conservetur »? *Réponse.* « Ad 1. Affirmative ad primam partem, negative ad secun- « dam. Ad 2. Negative ad utrumque, sed fieri debet nova fontis be- « nedictio cum oleis anni præcedentis, seu provisum in prima parte « superioris dubii ». (Décret du 23 sept. 1837, n° 4820 q. 1 et 2.)

Deuxième décret. *Question.* « In diœcesi N. et in aliis, multi pa- « rochi ob distantiam locorum, olea sacra feria quinta in Cœna Do- « mini benedicta tempestive habere non possunt, ut ea in benedictione « fontis baptismalis sabbato sancto facienda adhibeant, sed paucis post « diebus accipiunt. Habetur quidem decretum diei 23 septembris « 1831 ; at forsan sanctio hujusce decreti spectabat casum particula- « rem in quo versabantur diœceses Hispaniæ, in quibus benedictio « oleorum facta non fuerat, et nesciebatur quonam tempore accipi « possent nova olea sacra. Hinc quæritur : An in prædicta nostra cir- « cumstantia benedictio fontis baptismalis fieri debeat cum chrismate et « oleo præcedentis anni, et in tali casu applicanda sit responsio *in* « *Oriolen.*? Vel omittenda sit tunc infusio chrismatis et oleius quedum « accipiantur recenter consecrata, prout innuere videtur decretum diei « 12 aprilis 1755 *in Lucana* ad 3? » *Réponse.* « Pro diversitate cir- « cumstantiarum in praxi utrumque decretum servari posse ; nam in « *Lucana* supponitur quod in aliquo fortuito casu olea sacra ad breve « tempus retardentur ; et in *Oriolen.* loquitur de omnimoda impossi- « bilitate habendi olea sacra a propria cathedrali vel a viciniorihus « diœcesibus. » (Décret du 12 août 1854, Anal. 14 liv.)

Troisième décret. « Vicarius Episcopi Cadurcen. scire cupiens « quomodo sese gerere debeant parochi ejusdem diœcesis in benedi- « ctione fontis baptismalis in sabbato sancto peragenda ; quo casu ob « magnam parochiæ ab urbe episcopali distantiam sacra olea præce- « denti feria quinta in Cœna Domini ab episcopo consecrata in « promptu habere nequeunt, a S. R. C. declarari petiit, utrum iidem « parochi servare debeant decretum diei 12 aprilis 1755 in Lucana « ad dubium III, juxta quod fontis benedictio fieri posse in casu vi-

« detur absque sacris oleis, privatim subinde ac separatim infundendis « postquam fuerint recepta : an potius aliud decretum in Oriolen. diei « 23 septembris 1837, ubi præscribitur benedictionem fontis in casu « celebrandam cum infusione sacrorum oleorum anni præcedentis? « S. porro R. C. in ordinariis comitiis hodierna die ad Vaticanum « coadunata, referente subscripto secretario, post accuratum propo- « siti dubii examen, respondendum censuit : servandum in casu pos- « tremum S. C. decretum in Oriolen. diei 23 septembris 1837 ». (Décret du 19 septembre 1859, n° 4952).

4° Enfin, si l'on a été dans le cas de bénir les fonts avec les saintes huiles de l'année précédente, il n'y a pas lieu de réitérer la bénédiction. Aucun auteur, avons-nous dit plus haut, ne suppose que l'on puisse différer cette cérémonie, parce qu'on n'a pas reçu les huiles nouvelles; nous, nous n'en trouvons encore aucun qui suppose qu'il faille réitérer la bénédiction ; et comme nous l'avons dit, la rubrique parle seulement du cas où l'eau baptismale aurait manqué. On conservera donc cette eau baptismale jusqu'à la veille de la Pentecôte, suivant ce décret. *Question* : « An, supposito quod aqua baptismalis be- « nedicta sit cum veterioribus oleis, eo quod recenter consecrata non « habeantur, infundi debeat in piscinam simul ac nova recipiantur olea, « et iterum cum his alia benedicta sit aqua, juxta cæremonias Ritualis « Romani, an vero illa conservare et uti debeat usque ad benedic- « tionem in vigilia Pentecostes, ut in Missali? » *Réponse.* « Nega- « tive ad primam partem, affirmative ad secundam. » (Décret du 23 septembre 1837. N° 4820. q. 3.)

Troisième question. — *Si, dans un diocèse, le siége est vacant, ou si l'Evêque, empêché par la maladie ou par une autre cause, ne peut bénir les saintes huiles le jeudi-saint, sera-t-on dispensé de la rénovation des saintes-huiles pendant toute l'année ?*

Le cas se présente, cette année-ci, pour un grand nombre de diocèses, vu la présence des évêques au concile œcuménique. Comme il s'agit ici d'une exception générale et pour toute une année, il y a lieu de recourir au souverain Pontife pour obtenir une dispense. C'est ce

qui a été fait, comme on le voit par la pièce que nous publions. On y voit de plus que cette dispense n'est accordée que pour le cas où l'on n'aurait pas les moyens de faire bénir les saintes-huiles, le jeudi-saint, par un Evêque qui se trouverait dans le pays, ou de les avoir d'un Evêque voisin.

L'indult de dispense est conçu en ces termes : « Nonnulli sacro-
« rum Antistites qui œcumenico Concilio Vaticano intersunt, præ-
« videntes se a propriis diœcesibus fore absentes feria V in Cœna
« Domini anni hujus, ac proinde sacra olea in usum earumdem diœ-
« cesium ea feria consecrare non posse, a SS. D. N. Pio Papa IX
« obsequentissime exquisierunt ut huic necessitati providere dignare-
« tur. Eorum autem precibus a subscripto S. R. C. Secretario eidem
« SS. D. N. fideliter relatis, Sanctitas sua, perpendens etiam senten-
« tias tum alterius ex Apostolicarum cæremoniarum magistris, tum
« RR. D. ejusdem S. C. assessoris, qui præ oculis habuerunt con-
« cessiones in peculiaribus et similibus casibus factas; suprema aucto-
« ritate sua derogando ab ecclesiasticis hac de re præscriptionibus
« indulsit, ut in diœcesibus in quibus non adsunt RR. Ordinarii, si
« titularis aliquis Episcopus non inveniatur, vel a vicinis diœcesibus,
« olea sancta hoc anno consecrata haberi facile nequeant, vetera olea
« superioris anni adhiberi valeant, in benedictione fontis baptismalis
« tum in Sabbato sancto, tum in sabbato Pentecostes, necnon in so-
« lemni collatione baptismatis ac in ungendis infirmis.

« RR. autem ipsi Ordinarii monere curabunt quamprimum illos ad
« quos spectat de prædicta Apostolica dispensatione, ut olea sacra
« non deficiant : infundendo etiam, urgente necessitate, partem mo-
« dicam et minoris quantitatis olei non benedicti in oleis benedictis,
« sanctionibus quibuscumque ac decretis in contrarium disponentibus
« minime obstantibus.

« Die 17 februarii 1870.

« C. Episcopus Portuen et S. Rufinæ,
« Card. Patrizzi S. R. C., præf.,
« D. Bartolini, S. R. C., secretarius. »

P. R.

CHRONIQUE DU CONCILE.

Voici le texte latin d'un décret apostolique portant modification au réglement du Concile :

DECRETUM

APOSTOLICIS LITTERIS, die 27 novembris anno superiore editis, quarum initium *Multiplices inter,* Summus Pontifex ordinem generalem constituit in prædicti Concili celebratione servandum, in iisque, præter alia, certas quasdam regulas tradidit quibus rationi disceptationum a Patribus habendarum consuleretur.

Jam vero ipse Sanctissimus Dominus propositum sibi finem facilius assequi cupiens, nec non rationem habens expostulationum quæ a plerisque Concilii Patribus haud semel exhibitæ sunt ex eo quod disceptationum Conciliarium series in longum plus æquo protrahatur ; ex apostolica sua sollicitudine quasdam peculiares pro Congregationum Generalium discussionibus tradere normas constituit, quæ præstitutum generalem ordinem evolvendo, atque integram servando discussionum libertatem quæ catholicos Episcopos deceat, pleniori expeditiorique ratione ad rerum tractandarum examen, disceptationem et deliberationem conferrent.

Quamobrem Cardinalibus Congregationum Generalium Præsidibus in concilium adhibitis, et quæsita etiam sententia Patrum peculiaris Congregationis recipiendis expendendisque Episcoporum propositionibus, idem Sanctissimus Dominus Noster sequentes ordinationes edendas servandasque mandavit :

1. Distributo schemate Concilii Patribus, Cardinales Præsides

Congregationum Generalium congruum tempus præfigent intra quod Patres ipsi, qui aliqua in schemate animadvertenda censuerint, ea scripto tradere debeant.

2. Animadversiones hoc ordine exarandæ erunt : ut primum illæ scripto adnotentur quæ schema generatim consideratum respiciunt ; deinde illæ quæ ad singulas schematis partes a Præsidibus designatas referuntur, schematis ipsius ordine servato.

3. Qui ex Patribus animadversiones vel in verba vel in paragraphos propositi schematis afferendas putaverint, novam verborum vel paragraphorum formulam subjicient in locum prioris in schemate substituendam.

4. Animadversiones a Patribus Concilii hac ratione exaratæ et propria subscriptione munitæ Secretario Concilii tradentur ejusque opera ad respectivas Episcoporum Deputationes transmittentur.

5. Postquam hujusmodi animadversiones expensæ fuerint in conventu ejus Deputationis, ad quam pertinent, singulis Patribus distribuetur schema reformatum, una cum summaria relatione, in qua de propositis animadversionibus mentio fiet.

6. Schemate una simul cum supradicta relatione Patribus Concilii communicato, Cardinales Præsides diem statuent Congregationis Generalis in qua discussio inchoabitur.

7. Discussio fiet primum de Schemate generatim considerato : eaque absoluta, de unaquaque singillatim ejus parte a præsidibus designanda disceptabitur ; proposita semper in hac singularum partium discussione ab Oratoribus formula expensi schematis periodo vel paragrapho substituenda, ac Præsidibus post habitum sermonem scripto exhibenda.

8. Qui de reformato schemate loqui voluerint dum suum disserendi propositum Præsidibus significandum curabunt, innuere pariter debebunt utrum de toto schemate in genere, vel de ejus partibus in specie acturi sint ; et, quatenus in specie, de qua schematis parte sibi agendum esse statuerint.

9. Liberum erit cuique ex respectivæ Deputationis Episcopis, impetrata a Præsidibus venia, Oratorum difficultatibus et animadversio-

nibus respondere : ita tamen ut facultas ipsis sit vel statim post Oratoris sermonem eloqui, vel pluribus insimul Oratoribus eadem super re disceptantibus reponere, idque vel eodem vel alio die perficere.

10. Oratorum sermones intra fines propositi argumenti cohibeantur. Si quem vero Patrum extra metas vagari contingat, Præsidum erit ad propositam quæstionem ipsum revocare.

11. Si discussionum series, re proposita jam satis excussa, plus æquo protrahatur, Cardinales Præsides, postulatione scripto exhibita a decem minimum Patribus, Congregationem Generalem percontari poterunt an velit disceptationem diutius continuari; et exquisitis per actum assurgendi vel sedendi suffragiis, finem discussioni imponent, si id majori Patrum præsentium numero visum fuerit.

12. Absoluta super una schematis parte discussione, antequam transitus fiat ad aliam, Cardinales Præsides suffragia Congregationis Generalis exquirent, primum quidem super propositis in ea ipsa discussione emendationibus, deinde super integro partis examinatæ textu.

13. Suffragia tum super emandationibus, tum super singularum partium textu ita a Patribus Concilii ferentur, ut præsides, distinctis vicibus, ad surgendum invitent primum eos qui emandationi vel textui assentiuntur, deinde eos qui contradicunt : recensitis autem suffragiis, id decernetur quod majori Patrum numero placuerit.

14. Cum de omnibus schematis partibus hac ratione suffragia lata fuerint, de universo Schemate Patrum sententias Cadinales Præsides rogabunt. Hæc autem suffragia ore tenus edentur per verba *placet* aut *non placet ;* ita tamen ut qui conditionem aliquam adjiciendam existiment, suffragium suum scripto tradere debeant.

Datum Romæ die 20 februarii, anno 1870.

Philippus, Card. De Angelis, præses.
Antonius, Card. De Luca, præses.
Andreas, Card. Bizzarri, præses.
Aloysius, Card. Bilio, præses.
Hannibal, Card. Capalti, præses.
Josephus, Episcopus Sancti Hippolyti, secretarius.

RÉPONSE A UNE CONSULTATION.

« A la question qui nous avait été adressée, savoir si un curé qui bine le dimanche est obligé à la restitution dans le cas où il prend un honoraire pour sa seconde messe, nous avions répondu, dans le numéro de février dernier (p. 168), que, si ce curé voulait retenir l'honoraire perçu, il était tenu d'acquitter une autre messe à un jour où il lui est facultatif de disposer librement de son intention.

« On nous fait observer, à cet égard, qu'à une certaine époque l'obligation de dire la messe sans honoraire étant peu connue, la plupart des prêtres, chargés de binage, se croyaient parfaitement autorisés à percevoir l'honoraire pour la seconde messe, et l'on nous demande si nous les croyons obligés à la restitution.

« Réponse : les prêtres en question sont supposés avoir agi dans la bonne foi. Or, de deux choses l'une : ou certainement ils sont devenus plus riches en retenant l'honoraire en question, ou bien ils l'ont dépensé en bonnes œuvres, ou autrement, sans épargner les revenus perçus d'ailleurs : *Dans le premier cas*, nous ne voyons pas sur quoi on pourrait se fonder pour les dispenser de dire des messes au *prorata* de ce en quoi ils sont devenus plus riches; puisque, dans le fond, l'Église ne les autorisait pas à appliquer les honoraires perçus à la seconde messe du binage ; ils ne pourraient, me paraît-il, se dispenser de remplir ce devoir qu'autant qu'ils en obtiendraient l'autorisation du Saint-Siége. A notre avis, donc, ils devraient demander à Rome cette dispense. *Dans le second cas*, nous ne les obligerions à rien. En effet, ceux qui ont fourni l'honoraire ne réclament rien sans doute, étant satisfaits de ce que ces curés ont célébré à leur intention; l'Église, croyons-nous aussi, ne veut pas leur imposer de prendre sur leurs

biens propres pour satisfaire à une dette à laquelle ils ne sont tenus qu'à cause de l'honoraire qui pourrait rester entre leurs mains et qu'ils n'ont pas droit de retenir, en vertu de la messe de binage ; mais d'après l'hypothèse, ils n'ont plus cet honoraire, ni en lui-même, ni en quelque chose qui le représente dans leurs autres biens, ils l'ont dépensé sans en devenir plus riches : si donc l'Église les obligeait à dire encore les messes induement appliquées, elle les punirait pour une action où il n'y a pas eu de leur faute, et l'on ne peut supposer qu'elle veuille agir ainsi à leur égard : donc, ces curés ne sont à aucun titre astreints à redire ces messes ».

CRAISSON.

BIBLIOGRAPHIE.

La Philosophie et le Concile, *Lettres d'un philosophe socratique à Mgr Mermilliod*, par M. CHARAUX, professeur de philosophie au lycée de Bar-le-Duc. Paris, 1869. Douniol, rue de Tournon, 29; Durand, rue Cujas, 9.

Socrate a trouvé, au XIXe siècle, un disciple fidèle et cependant chrétien, chrétien comme il l'eût été lui-même, si né plus tard il eût été assez heureux pour entendre le MAITRE de la vraie sagesse. Il serait difficile de rendre compte des cinq lettres de M. Charaux. Elles ne souffrent pas l'analyse; il faut les lire. Mais si l'on ne peut résumer ce beau travail, il est plus aisé d'en détacher quelques pensées.

Mieux que tous les éloges, ces citations inspireront le désir de recourir à la source.

M. Charaux, bien que toujours avec une douceur charmante, fait bonne justice de cette école qui modestement se dit, et peut-être se croit, à l'exclusion de toute autre, la science. — « La science, écrit « M. Charaux, n'est point faite encore et, supposé qu'elle le fût, elle « ne nous dira jamais ni d'où nous venons, ni où nous allons, ni ce « que nous sommes. » — Rien de plus vrai, et cependant la *science*, cette science, qui à peine en est une, le positivisme, s'il faut l'appeler par l'autre nom que se donne cette école, le positivisme qui est ce qu'il y a de moins science entre tous les systèmes de connaissances humaines, le positivisme prétend s'imposer au siècle présent et dominer toutes les intelligences et toutes les volontés. Mais pour dominer, il faut être. Pour dominer les volontés, il faut être une morale; pour dominer les intelligences, il faut être une métaphysique. Or, comme l'observe très-justement M. Charaux, « la SCIENCE n'est ni une morale

« ni une métaphysique ; elle n'est pas une doctrine ; elle décrit la « matière, elle ne l'explique point. » Manière très-polie de déclarer à la science qu'elle n'est point la science.

Le spiritualisme, si supérieur au positivisme, ne laissera pas d'être sévèrement jugé, c'est-à-dire bien jugé, par le Socrate chrétien. Pas de milieu, choisissez : « Ou la morale qui commence par l'orgueil et « finit par le suicide, ou la morale qui commence par l'humilité et « finit par le sacrifice. » Peut-on dire plus nettement au philosophe spiritualiste qu'il ne sera pas même philosophe, c'est-à-dire sage et ami sincère de la sagesse, tant qu'il ne sera que spiritualiste et qu'il ne se fera pas chrétien.

J'aime encore cette critique si juste de certaine école philosophique, qui, quoique contemporaine, ne laisse pas d'être plus arriérée que celle de Thalès et de Pythagore, puisqu'elle en est encore à fourbir son instrument. Voici un petit siècle que ce travail se poursuit et sans résultat, paraît-il. Les anciens philosophes, ceux de la Grèce et ceux du moyen-âge, s'occupaient surtout de la vérité ; ils étudiaient le monde, l'âme, Dieu. Ils consacraient bien quelque temps, trop peut-être, à exercer la raison au maniement du syllogisme qui est son glaive, mais du moins ce labeur avait un terme. Les rationalistes du dix-neuvième siècle laissent le monde aux disputes des *savants*, c'est-à-dire des physiciens et des positivistes ; ils laissent Dieu aux théologiens. L'âme est un problème dont ils abandonnent la solution soit au positivisme, qui n'y voit qu'une fonction du cerveau, soit au Christianisme, qui se plaît à y reconnaître l'image de Dieu Le raisonnement pour l'école rationaliste est remplacé ordinairement par l'observation. Reste donc la raison. Depuis soixante ans, le rationalisme observe la raison sans oser s'en servir. On dirait un soldat qui laisse tout, même l'ennemi, pour fourbir son arme. Le clairon sonne la charge. Plus que jamais le prudent guerrier poursuit son œuvre : il fourbit et fourbit encore, il démonte et démonte encore une à une toutes les pièces dont se compose le terrible instrument du combat, bien résolu à ne pas s'en servir qu'il n'ait vérifié, compris, expliqué la nature et la forme de chacune de ses parties. Là-dessus, M Charaux se demande

« lequel vaut mieux : discuter sans cesse la valeur de la raison, ou « user franchement et prudemment de la raison ? »

C'est à ce dernier parti que s'en tenaient les philosophes arriérés des temps passés. Parfois ils se trompaient : le coup quelquefois manquait de précision, mais ils tiraient du moins ; l'erreur reculait, et l'ignorance faisait place au savoir. Dans dix pages de Platon ou d'Aristote, de S. Augustin ou de S. Thomas, de Leibnitz ou de Bossuet, il y a plus de vérité, plus de science, que dans tous les volumes de tel philosophe hypercritique, qui, sur le monde, sur l'âme, sur Dieu, sur la métaphysique et sur la morale, n'a rien enseigné, rien dit, rien écrit.

Le philosophe, chez M. Charaux, ne redoute pas le chrétien ; aussi dans ses lettres, la philosophie ne s'effraie pas du Concile. Il sait bien que si l'Église refuse à la raison de voir dès maintenant tout en Dieu, comme le rêva Malebranche, elle ne proclamera pas, avec Lamennais, son impuissance absolue sans la foi à la tradition et au consentement universel. Mais lorsque deux lumières me sont présentées, celle de la raison et celle de la révélation, pourquoi ne pas accepter l'une et l'autre ?

« J'ai vue, dit M. Charaux, dans deux foyers de lumière... les prin- « cipes qui fondent toute pensée, j'ai deux guides ; les spiritualistes « n'en ont qu'un ; leurs adversaires (les positivistes) n'en ont aucun. « Qui de nous marchera plus sûrement ? »

Ce qui nous plaît surtout dans le philosophe socratique, c'est qu'à l'exemple des trois grands maîtres de la sagesse antique, la philosophie, pour lui comme pour Socrate, Platon et Aristote, n'est pas une simple gymnastique de l'esprit, ni une théorie purement spéculative. M. Charaux a compris et il proclame le côté pratique de la science. « Ce « que les savants affirment, dit-il, la foule se hâte de l'appliquer. » Il faut lire le développement et la démonstration de cette vérité dans l'ouvrage même. « C'est la vertu qui fait les hommes, ajoute M. Cha- « raux, et, par les hommes, les empires : et à son tour la vertu des « hommes dépend des vérités dont leur âme se nourrit. » Ainsi s'explique la supériorité des nations chrétiennes. Avec les espérances dont elle remplit les cœurs, la foi a élevé la vertu jusqu'au sacrifice. « Le

« sacrifice de soi-même, de son présent à l'avenir de tous... le sacri-
« fice sous toutes les formes... est la grande vertu des peuples chré-
« tiens et jamais elle ne leur a manqué. »

Arrière donc ce pessimisme décourageant, que des esprits tristes et chagrins confondent avec la résignation évangélique. A les entendre, parce que la liberté de l'erreur et du vice agite son étendard sur les nations, c'en est fait du règne de la foi et de la charité. Rassurons-nous. « On a pu voir au sein des nations chrétiennes, le sacrifice lan-
« guir et diminuer : jamais il ne s'est éteint. Le niveau moral a pu
« s'abaisser, les classes supérieures ont pu se dégrader et s'avilir ; il
« leur est resté, mais surtout à la masse du peuple, où la plus haute
« aristocratie se retrempe incessamment, assez de cette vertu pour ne
« point mourir. »

« Il a suffi, c'est encore M. Charaux qui parle, il a suffi de deux
« ou trois principes, mêlés à beaucoup d'erreurs, pour assurer à
« Athènes et à Rome, avec une longue durée de leur domination, un
« souvenir impérissable de leurs œuvres. Il a suffi du nom de Dieu
« dérobé par Mahomet aux Juifs et aux Chrétiens, de ce nom mal
« entendu, mais hautement proclamé, pour valoir au Coran des siècles
« de conquête et parfois d'une glorieuse domination. Tous, Grecs,
« Romains, Musulmans, ont triomphé et régné par la vertu des véri-
« tés qu'ils croyaient ; ils ont décliné, ils ont disparu, ou ils s'éteignent
« sous nos yeux, parce qu'il leur en a manqué plusieurs, ou parce
« qu'ils n'ont pas accepté sans réserve leurs suites et leurs dépen-
« dances. Seules, les nations chétiennes ne cessent de progresser,
« parce que seules, elles ont gardé intact ce précieux dépôt de vérités
« fortifiantes et réparatrices. »

Aussi M. Charaux nous montre-t-il « la grande famille européenne
« éprise du beau et de la vérité, et pressée de conquérir le monde pour
« leur en assurer la conquête et la possession. » Or, la famille européenne n'est-ce pas surtout la famille chrétienne, et parmi ces chrétiens qui, épris du beau et de la vérité, se sentent pressés de conquérir le monde, avant tout pour le soumettre au beau et au vrai, il est bien évident que l'auteur n'a pas en vue certains peuples hérétiques et

schismatiques, beaucoup plus épris du métal ou de la monnaie que du beau et du vrai, mais bien la *catholique* Espagne, ou le *fidèle* Portugal, alors que, *catholique* et *fidèle*, l'un et l'autre se disputaient la propagation de la foi, avec non moins d'ardeur que la propagande du commerce ; mais surtout la France *très-chrétienne*, la seule puissance qui, aujourd'hui encore, fasse plus au dehors pour le triomphe de l'idée que pour l'amour du lucre ; mais principalement cette Église catholique qui, par ses missionnaires, occupe et peu à peu soumet toutes les intelligences et toutes les volontés au sceptre de la foi et de la douce charité de Jésus-Christ. Qu'il y ait des ombres dans le tableau, qu'il y ait des taches au front de plus d'une nation chrétienne, qui donc le conteste ? Mais ces taches furent imprimées par la main de l'hérésie ou de la révolution, fille de l'hérésie et pire que sa mère. Le doux et charitable philosophe n'a point le regard si bénin qu'il ne voie ces taches, ou même ces plaies, les unes saignantes, les autres déjà purulentes ; mais si le présent l'attriste, le passé lui garantit l'avenir. Ce n'est pas lui qui désespérera son lecteur en désespérant de la France, de l'Autriche, de l'Italie, de l'Espagne, du Portugal, ou même de l'Angleterre et de la Prusse et des autres nations protestantes, ou enfin de la Russie schismatique. Quelles plaies cependant ! Ici le schisme, là l'hérésie, partout le rationalisme et le matérialisme, se disputant les nations ! Mais « Dieu a fait les nations guérissables. Cela s'applique « surtout aux nations chrétiennes, plus promptes encore à se relever « qu'à tomber. » Cette dernière assertion ressemble à un paradoxe. L'Allemagne à l'époque de Luther, l'Angleterre sous Henri VIII, la France en 89, l'Italie, l'Espagne et l'Autriche en ces derniers temps, ont paru tomber avec une rapidité soudaine. Mais consultez l'histoire, elle vous dira que ces chutes dataient de plus loin. Prenons la France pour exemple. Il a fallu près d'un siècle de jansénisme, de gallicanisme, de parlementarisme, de philosophisme et surtout de libertinage et d'absolutisme royal, (la régence d'Orléans et Louis XV) pour préparer et pour rendre possible le cataclisme de 89. Mais dix ans après, la France se relevait chrétienne et catholique. Déjà elle a repris son rang et son rôle de fille aînée de l'Église. Quelle est dans tout l'univers

la nation qui prétendrait, à l'heure présente, lui disputer le premier rang et le premier rôle, soit qu'il s'agisse de la propagation de la foi jusqu'aux bouts des deux mondes, soit qu'il s'agisse de dévouement pour la personne, pour la liberté et pour le privilége du Pontife-roi et du docteur infaillible ? Où est la *catholique* Espagne, où est l'*apostolique* Autriche, où est le *fidèle* Portugal ? Je cherche à Rome, je ne vois que notre sœur la Belgique qui, avec la protestante Hollande, nous y dispute la palme du dévouement. Je cherche dans les contrées payennes, aux Indes, au Japon, en Corée, en Chine, au Thibet, en Océanie, au Levant, partout j'y rencontre les missionnaires français, et si les Italiens et les Espagnols rivalisent de zèle avec les fils de la France, ceux-ci l'emportent par le nombre. L'Angleterre et l'Allemagne sont plus lentes que nous à se relever, mais aussi leur chûte dans le gouffre de l'hérésie avait été préparée par des siècles de corruption sous la main despotique des césars allemands et de certains rois Anglais.

Comme le dit fort justement M. Charaux, au sujet de l'Angleterre : « L'abus des biens terrestres, la corruption qui en est la suite, « avaient préparé la séparation; la peur et la haine l'avaient cou- « ronnée. »

Ainsi le paradoxe est facile à justifier, et nul ne craindra de redire avec le philosophe socratique :

« La vertu est inséparable de la vérité ; une doctrine se juge à ses « fruits. » Et encore : « La société moderne doit ses progrès à sa « vertu, sa vertu aux vérités qu'elle croit, ses vérités au spiritualisme « chrétien qui les enseigne à ceux-là mêmes qui ne reçoivent guère « d'autre enseignement. »

On ne laisse pas d'annoncer chaque jour le prochain trépas de la société chrétienne, de l'Eglise catholique. Mais, c'est la remarque de M. Charaux, « son agonie est étrange et se prolonge outre mesure. « Ce malade est surprenant qui se meurt ou qu'on tue, et qui respire « encore si largement, à qui conviennent tous les régimes, tous les sols « et tous les climats. Cette institution ne ressemble guère aux institu- « tions humaines, qui vit en paix avec le peuple et avec César, qui s'ac-

« commodent les monarchies, les oligarchies, les démocraties, tous les « gouvernements. Les empires ont trouvé en elle, quand ils ont voulu, « leur appui le plus ferme. Elle n'a rien ôté, loin de là, à la vertu des « républiques. Elle fait des sujets ou des citoyens, nulle part des « démagogues ou des esclaves. Elle coupe dans sa racine l'orgueil de « ceux qui commandent ; elle ennoblit l'obéissance, en rattachant « l'autorité à sa source la plus haute. »

Arrêtons-nous, et laissons le lecteur se reposer sur cet aperçu si juste et à la fois si propre à rassurer les esprits qui redouteraient encore le Concile. Non, la société civile, pas plus que la philosophie, ne doit craindre une Église infaillible dans son enseignement, que cet enseignement soit donné par le Concile ou par le Pape seul. L'Esprit-Saint ne condamnera pas plus la liberté que la vérité ; ses oracles ne seront pas moins salutaires au monde par la bouche de Pie IX qu'ils ne le furent jadis par celle de Grégoire VII et de Boniface VIII. Et si autrefois un Concile de Lyon sauva la liberté, en brisant le despotisme, sans ébranler l'autorité, le Concile du Vatican sauvera l'autorité, en brisant le flot impur de la révolution, sans blesser la sainte et légitime liberté. MARIN DE BOYLESVE, S. J.

—

Les Doctrines romaines *sur le libéralisme envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien et avec le besoin des sociétés modernes.*

Sa Sainteté vient d'adresser au R. P. Ramière, de la Compagnie de Jésus, le bref suivant, dont la haute importance n'échappera pas à nos lecteurs :

PIUS PP. IX.

Dilecte fili, salutem et apostolicam Benedictionem. Quam amarum sit reliquisse Dominum legisque ejus suave jugum excussisse passim nationes experiuntur. Utinam resipiscerent et rederent ad cor; illis certe cum hac sapientia omnia bona pariter obvenirent. Verum ipsæ non intelligentes humanæ societati neminem fundamentum aliud ponere posse præter illud quod positum est a divino ejus auctore, stulte

jamdiu huic suffodiendo adlaborant; ratæ nec perfici eam posse, nec ad plenam adduci felicitatem, nisi commenta sua priori fundamento subducto suffecerint. Sociali propterea ædificio substruunt libertates quasdam, quarum si originem expenderent et malignam indolem exitiososque considerarent fructus ubique gliscentes, facile intelligerent, se tanto labore verum parare regressum, perpetuam alere perturbationum causam, abjectam sibi quærere servitutem, et omnium malorum cumulum in suum caput congerere. Cum itaque e conspectu lemmatis aliquot capitum operis, quod inscripsisti : *Les doctrines romaines sur le libéralisme, envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien et avec le besoin des sociétés modernes*, comperimus hac de re serio te egisse; gratulamur tibi quod veritates, permultis quidem ingratas, sed plane necessarias exsolvendis ab errore animis gravioribusque malis prævertendis, libere ac fidenter oculis omnium objeceris : tuæque lucubrationi ominamur, ut si minus cæcos et duces cæcorum, quod sperandum omnimo non est, cæcutientes saltem illustret, et cæterorum acuat ob tutum. Gratum vero tibi profitemur animum, cum ob volumen istud, tum etiam ob conjunctim oblatam refutationem vulgatissimi operis; in qua sagaciter auctoris armis usus, sic eum secum commisisti, ut, citra alienam operam, suis ipse manibus proprium subverteret ædificium. Paternæ idcirco benevolentiæ Nostræ testem, ac simul divini favoris auspicem Benedictionem Apostolicam tibi peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 22 jannuarii 1870.

Pontificatus Nostri anno XXIX.

PIUS PP. IX.

—

Du Pape et du Concile ou *Doctrine de saint Alphonse de Liguori sur ce double sujet*. Traités traduits, classés et annotés par le P. Jules JACQUES, de la Congrégation du Très-saint Rédempteur. Tournay, typ. Casterman, 1869. In-8° de pag. 701.

Le nom de saint Alphonse est le meilleur éloge de ce volume si opportun dans les circonstances présentes : voilà ce que nous disions en l'annonçant. Nous y revenons aujourd'hui pour reproduire un Bref du

Saint-Père, qui fait le plus grand honneur à saint Alphonse et à son traducteur, compilateur et annotateur :

PIUS PP. IX.

Dilecto filio Julio Jacques, Presbytero Congregationis SS. Redemptoris.

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Cum ad sacræ traditionis intellectum et confirmationem plurimum ea doctrina valeat, quæ eximia sanctitate exornata, omnem a se repellit præjudicatæ mentis suspicionem, et pignus quoddam præfert peculiaris, divini auxilii; utilissimum prorsus existimamus laborem, quo tu, Dilecte Fili, uno complecti volumine, ordinare, ac adnotationibus illustrare studuisti quidquid sanctissimus juxta et doctissimus Præsul Alphonsus de Ligorio de Romano Pontifice et Concilio variis temporibus ac voluminibus edidit. Cui quidem utilitati præclara quoque opportunitas accedit, cum ex instauratis per postrema hæc tempora errorum toties profligatorum captionibus, tum ex initæ nuper œcumenicæ Synodi adjuncto. In hoc enim supreno totius Ecclesiæ conventu, in quo potissimum fulget Petri primatus, magisterium, ac vis illa divina, qua Pastores et greges Ecclesiarum omnium, veluti lineas centro, sibi jungit in unum; summopere expedit haberi collecta simul et digesta quæ theologica ratio suadet, quæ sacræ Litteræ docent, quæ tenuere semper et constantissime tradiderunt hæc Apostolica Sedes, Concilia, Doctores, Patres de Romani Pontificis primatu, potestate, prærogativis, gravissimasque præterea rationes, quibus jamdiu refutata fuere sophismata, quæ novitatis obducta fuco, per libellos et ephemerides in vulgus conjiciuntur ea prorsus confidentia, ac si inaudita forent sapientiæ recentis inventa. Quamobrem acceptissimum habuimus librum tuum *de Pontifice et Concilio*, tibique gratulamur, quod istas Episcopi sancti et huic Petri Cathedræ addictissimi lucubrationes, accurate in gallicam linguam conversas, pluribusque illustratas animadversionibus edideris; iisque fructum eminamur qui sapientissimi piissimique Auctoris ac tuo proposito et desiderio respondeat. Auspicem vero divini

favoris, Nostrique grati animi et paternæ benevolentiæ testem, Apostolicam Benedictionem tibi peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die 5 januarii 1870.

Pontificatus Nostri Anno XXIV.

PIUS PP. IX.

—

Atlas de la France, contenant 97 cartes, par A. JOANNE, librairie L. Hachette et Cie.

Les cartes géographiques ressortent du domaine des sciences exactes. Il ne leur est pas cependant interdit d'emprunter aux arts leur concours. Des ombres habilement ménagées font mieux ressortir les divers accidents du terrain; elles permettent d'apprécier l'importance et la forme des montagnes, les ondulations des plateaux et des plaines, la direction des vallées et l'inclinaison des côtes. Les cours d'eau tracés avec élégance, les teintes diverses qui distinguent pour l'œil, les continents, les mers, les lacs, les couleurs qui partagent les régions politiques, ethnologiques ou géologiques : ce sont autant de détails qui ne doivent pas être regardés comme inutiles pour la perfection d'une carte. Il n'est pas jusqu'à la régularité conventionnelle des signes employés pour marquer les villes, les routes, les canaux, etc., qui ne puissent se combiner de manière à faciliter l'observation et aider la mémoire.

Si une carte dressée dans ces conditions, trouve à sa portée, comme appendice, des notions abrégées sur le pays qu'elle représente, sur son climat, ses productions, son commerce, les mœurs de ses habitants, elle peut résumer, dans son tableau synoptique, une foule de renseignements qu'on n'aurait pas toujours le temps et la facilité de chercher dans des ouvrages spéciaux.

Les avantages que nous venons d'énumérer, se rencontrent dans le nouvel atlas de Joanne, édité par la maison Hachette. Cassini avait publié, au commencement du siècle, sa carte de France qui devint le modèle de tous les atlas topographiques. Le travail de l'illustre géographe a été complété et de beaucoup surpassé, dans les cartes de

l'état-major français. C'est sur ces dernières que le nouvel atlas a été dressé par MM. Vuillemin et Mouraux. Il les reproduit, les modifie et les corrige d'après les observations personnelles de M. A. Joanne. L'éditeur a voulu par le choix du papier, l'habileté du graveur, l'emploi de la chromo-lithographie et même par l'élégance de la reliure, répondre au sérieux et à la perfection intrinsèque de l'ouvrage.

Ce n'est pas nous éloigner des habitudes et du but de la *Revue*, que de recommander une telle publication. L'étude détaillée de chaque partie de la France, n'est pas sans relation avec les sciences ecclésiastiques. D'ailleurs à notre époque les notions géographiques ne sont pour personne une connaissance de pure fantaisie.

L'atlas Joanne comprend les départements disposés par ordre alphabétique, les colonies et une carte générale de la France. « Sauf la carte générale gravée sur acier, toutes les cartes de cet atlas ont été gravées sur pierre par M. Erhard. La lettre, les positions et les chemins de fer sont tirés en noir, les routes en rouge, les eaux en bleu et les terrains en bistre. En outre les arrondissements de chaque département sont coloriés en teintes plates. »

A chaque carte se rapporte une légende imprimée qui est disposée en face et rend ainsi les recherches plus faciles. Elle a pour but de compléter le dessin en l'interprétant. Sous des titres analogues, elle donne, pour chaque département, des détails sur la superficie et les limites du sol, les divisions administratives, la topographie, l'hydrographie, le climat, la population, les productions territoriales, l'industrie, le commerce, le degré d'instruction et de moralité des habitants.

Ainsi chaque carte ajoute à ses qualités topographiques, des avantages de plusieurs sortes. Carte hydrographique, elle marque selon le cas, l'hydrographie continentale et maritime, les fleuves, les lacs, les mers, les courants, les phares, etc.; carte géologique, elle résume les observations de la géognosie, de la minéralogie, de la pétrographie; carte physique, elle constate les variations de température et les phénomènes ordinaires de la météréalogie; carte statistique, elle fait connaître les divisions administratives, les particularités judiciaires, industrielles, agricoles et commerciales; carte ethnographique, son domaine

s'étend aux mœurs des populations, aux variétés de races et de langues, aux degrés d'instruction.

Mieux que nos paroles, ces détails recommandent le nouvel atlas. Son acquisition est une véritable nécessité pour les communautés et pour toute bibliothèque sérieuse.

G. Contestin.

CHRONIQUE

1. Ceux qui désirent un *Bréviaire* (totum), de format grand in-8° en gros caractères, seront heureux d'apprendre que M. Hyacinthe Marietti, de Turin, vient de nous donner un volume rouge et noir, assez maniable, malgré son épaisseur (1440 pages), et dans lequel on a apporté l'attention la plus scrupuleuse à la correction du texte et à la disposition typographique. L'impression simultanée des deux couleurs, à l'aide des nouvelles machines, a obvié à l'inconvénient ordinaire du chevauchement. L'éditeur a eu soin d'insérer toutes les additions et tous les changements nécessités par les récents décrets du Saint-Siége. Les rubriques elles-mêmes ont été revues et corrigées d'après les décrets de la Congrégation des Rites et d'après l'édition du Bréviaire donnée par la Propagande. Les renvois sont relativement peu fréquents. Enfin la tonalité des Psaumes est indiquée, ainsi que la neumation, et le Bréviaire est accompagné d'une table des huit tons et de leurs neumes particuliers, Une magnifique gravure représentant Jésus au Jardin des Oliviers, dessin de C. Dolce, gravée par Lauro, sert de frontispice. (Prix 25 fr. broché, frais de port en sus).

2. Le P. Perrone vient de publier, à la même librairie, un ouvrage fort important : *De Divinitate D. N. Jesu Christi, adversus hujus ætatis incredulos rationalistas et mythicos* (3 vol. in-8°, 15 fr., frais de port en sus). Dans le premier volume, l'auteur démontre la croyance des Hébreux et leur profession de foi en la divinité du Messie, par

des arguments tirés de l'Ancien Testament, des livres rabbiniques et des traditions juives. Dans le second, il démontre victorieusement que la divinité de Jésus-Christ a été l'objet de la foi des premiers âges chrétiens, et le grand fait que les écrivains du Nouveau Testament et les Pères des premiers siècles ont surtout en vue d'établir. Dans le troisième, l'institution de l'Eglise, sa nature, ses prérogatives, la primauté du Pontife Romain et les priviléges qui en découlent, servent de base à une argumentation nouvelle touchant la même démonstration.

Les *Prælectiones* nous ont appris combien l'auteur est habile à exposer les objections des adversaires qu'il combat. Si l'on a pu regretter, dans ce dernier ouvrage, qu'il eût mis plus de soin à produire les difficultés qu'à donner une solution satisfaisante, nous croyons pouvoir annoncer qu'il n'en est pas de même dans ce nouveau travail, fruit de veilles qui ne connaissent pas plus le déclin que le repos.

3. Les progrès de la critique historique ne sauraient être mis en doute ; mais, il ne faudrait pas juger cette science, fort ancienne dans l'Église, par les nouvelles élucubrations que son nom sert à abriter. Sous ce titre : *A few specimens of scientific history from Janus* (quelques spécimens d'histoire scientifique d'après Janus), M. Edward Stephen Keogh, prêtre de l'Oratoire de Londres, relève de fort graves erreurs historiques commises par le *fameux* auteur. Comme le caractère de la *Revue* ne nous permet pas de prendre part aux controverses journalières, comme d'ailleurs nos lecteurs sont parfaitement au courant de ces controverses, nous nous contenterons de leur faire observer que les récentes attaques de la « prétendue critique historique française » ne sont ni plus fortes, ni peut-être, hélas ! plus sincères que celles de la critique allemande.

AL. GILLY.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

LE PROBABILISME.

—

Deuxième article.

—

V

Toutefois il ne manque pas de prétendus sages qui s'offrent à faire cesser les malentendus, et à ramener la paix dans l'École. A les en croire, les probabilistes et les probabilioristes tombent également dans l'excès. Eux seuls ont rencontré le point précis de la difficulté; la véritable solution ne se trouve pas en dehors de leur système. Les probabilistes et les probabilioristes sont également dans le faux relativement à la valeur du doute survenu par rapport à la loi : ceux-ci l'exagèrent en plus, et ceux-là l'exagèrent en moins. De là cette formule qui leur semble une véritable création :

« Le système des probabilistes se traduit en cette for-
« mule : $1/2 = 0$. Celui des probabilioristes est celle-ci :
« $1/2 = 1$. Le notre dit tout simplement $1/2 = 1/2$. »

Les probabilistes sont intolérables quand ils mettent sur la même ligne l'*ignorance invincible* et le *doute* par rapport à la loi; quand ils enseignent que l'homme peut quelquefois se prendre à douter de certaines conclusions de la loi évangélique ou même de la loi naturelle; quand enfin ils dénient au législateur le droit d'obliger ses inférieurs à se laisser gouverner par une loi *douteuse*.

« *Ignorantia* est nox opaca, lucis negatio et absentia;
« *Dubium* est lux pallida quæ tremulos radios immittit...
« Promulgata lege generatim, promulgata sunt omnia

« consectaria quæ ex ea necessario fluunt. Potest quippe « legislator, absolute loquendo, velle ut *lex in dubio ser-* « *vetur :* quis inficiari ausit?..... Id velle potest sine in- « justitia, si rebus omnibus consideratis, non sit supra « infirmitatem humanam, v. g. votum..... »

Les probabilioristes sont plus supportables. Cependant ils ont le tort d'exagérer la valeur de la plus grande probabilité qui milite en faveur de la loi. On dirait que pour eux cette plus grande probabilité équivaut à une certitude entière : 1/2 = 1.

Naturellement les nouveaux pacificateurs ont seuls vu la vérité : 1/2 = 1/2. Seuls ils satisfont à toutes les objections; seuls ils agissent avec prudence; car ils comprennent ce que d'autres ont trop oublié, à savoir que les questions de morale se traitent par les seules lumières du bon sens : « Hæc est natura rerum moralium ut a sola « prudentia determinari queant. »

Voici donc leur système.

« Nous ne sommes, disent-ils, ni probabilistes ni pro- « babilioristes. *Plutôt cependant probabilioristes que proba-* « *bilistes*, nous sommes probabilioristes *à compensation*, « exigeant toujours une raison pour autoriser la violation « tion d'une loi incertaine; raison qui, par l'effet des « circonstances spéciales, peut devenir assez grave pour « prévaloir contre une loi même plus probable, raison « qui peut résulter de la seule gêne de la liberté, quand « il s'agit d'une loi moins probable.

« Ce que nous croyons avoir démontré, c'est qu'on ne « peut raisonnablement être probabiliste ou probabilio- « riste qu'à titre de compensation, qu'avec cette devise, « *nimis onerosum* (1). »

(1) Nous avons dans ce paragraphe exposé la doctrine de M. l'abbé Laloux (*Tractat. de Actibus humanis*, dissertat. 4e et 5e. Paris, 1862). Nos citations latines et françaises appartiennent également au même auteur.

Le Professeur cité plus haut disait en d'autres termes la même chose à ses élèves :

« Quandonam igitur lex obligabit?

« Ut sana responsio detur, tribus est attendendum : « 1° Quo gradu lex sit cognita : evidenter, cum cognitio le- « gis sit elementum, cognitio legis est obligatoria ; 2° quo « gradu sit onerosa et difficilis : onus enim legis potest « esse tantum, ut minuat aut etiam penitus tollat ejus « obligationem. Ceteris paribus, lex difficilior minus « obligat quam lex facilior ; 3° quo gradu lex sit gravis, « id est quanti intersit sive ad honorem sive ad utilita- « tem proximi, sive ad utilitatem nostram tum spiritua- « lem tum corporalem : ceteris enim paribus lex gravior « magis obligat. Ergo ut affirmetur vel negetur obligatio « legis his tribus est attendendum, *sed his tribus simul.* « Fieri enim potest ut lex quæ obligaret si unum tantum « ex his consulatur, non obliget si alterum aut duo ce- « tera perpendantur. Vice versa, fieri potest ut lex adeo « sit dubia ut non obliget si soli dubio attendatur, et « tamen obliget si facillima sit aut gravissima.

« Ergo redeundum est non ad systemata, sed ad regu- « las prudentiæ quas secuti sunt omnes doctores et tota « Ecclesia ante ortum probabilismi. »

Le lecteur ne trouve-t-il pas que ces messieurs sont bien débonnaires par rapport au probabilisme? Examinons leur doctrine, la seule que, pensent-ils, puisse avouer le vulgaire bon sens.

VI

Nous sommes assurément en droit de blâmer des professeurs de théologie qui enseignent que les matières de morale se décident par la seule prudence : *sola prudentia determinari queant.* Comme si la prudence elle-même ne

s'appuyait point sur des principes fixes et immuables! Mérite-t-il d'être appelé prudent, celui qui pour agir n'invoque pas des principes certains?

Mais je voudrais bien savoir quel sens précis on attache à cette maxime. Veut-on dire que la direction des âmes ne se fait pas de la même manière pour tous? Rien de plus juste; à la condition toutefois que cette direction diversifiée des consciences consistera uniquement dans l'application différente, et non contraire, des mêmes principes : ce qui se fait en mitigeant l'application des principes suivant les diverses circonstances de temps, de lieu, de personne. Exemple : je dois obliger mon pénitent à quitter l'occasion prochaine du péché. S'il n'a aucune raison de différer, il faut évidemment que je presse le prompt accomplissement de ce devoir. Mais de graves inconvénients sont à redouter d'une exécution aussi prompte : je puis en ce cas me montrer plus indulgent, et autoriser un délai. Restons dans le même exemple du principe qui oblige à éloigner toute occasion prochaine de péché. N'est-il pas évident que telle lecture ou telle conversation sera pour celui-ci une occasion prochaine de péché, tandis que pour celui-là elle n'offrira peut-être aucun péril?

Il serait aisé de multiplier les exemples. Mais c'en est assez pour comprendre qu'il y a loin de là à déclarer en principe qu'une loi simplement *douteuse* peut obliger *certainement* suivant les circonstances.

Veut-on dire que le directeur ne relève que de son bon sens, qu'il est toujours autorisé à décider en maître, suivant que le bien des âmes lui paraît l'exiger, et qu'il n'a point à se préoccuper d'autres principes que de l'utilité de son pénitent? Ah! je crains fort qu'une large porte ne s'ouvre à l'arbitraire. Qui placera dès lors une différence entre le conseil et le précepte? L'utilité du

pénitent ne consisterait-elle pas souvent à suivre la voie des conseils? Pourquoi dès lors cette voie ne deviendrait-elle pas pour lui strictement obligatoire?

Quoi! c'est une grande faute, au jugement de saint Liguori, de prétendre pouvoir se passer des casuistes, sous prétexte que l'intelligence des principes généraux de la théologie morale suffit à résoudre tous les cas particuliers; et l'on voudrait se contenter du seul bon sens (1)! Or, veut-on autre chose, lorsque pour dissiper les obscurités qui s'élèvent autour d'une loi *douteuse*, on recourt à la règle unique de l'*utilité* du sujet, appréciée par son propre sens ou par celui de son confesseur? Il ne faudrait pourtant pas oublier qu'en morale il y a aussi des vérités *absolues* : ces messieurs semblent n'y voir que des vérités *relatives*.

Que la prudence préside toujours aux décisions du confesseur ou du théologien, à la bonne heure : mais que ce soit la prudence éclairée, intelligente, impartiale qui distingue soigneusement le conseil et le précepte, ce qui est douteux et ce qui est certain ; en un mot, la sagesse du juge qui explique la loi, et non celle du législateur qui la crée.

Or, je le demande avec confiance, les probabilistes manquent-ils aux règles de la prudence, lorsqu'ils déclarent que jamais une loi *douteuse* n'amène une obligation certaine ? Que le lecteur veuille me permettre de lui placer sous les yeux la règle de conduite suivie par deux grands champions du probabilisme.

« Quæres, écrit le célèbre Abelly, évêque de Rodez, « quæres an doctor seu confessarius aliquis dare possit « consilium, juxta sententiam probabilem, relicta proba- « biliori, quam ipse sequitur ?—Respondetur cum Isam- « berto cum distinctione : *vel* enim per talem consulta-

(1) *Praxis confessarii*, n° 17.

« tionem rogatur ejus mens et sententia circa casum pro-
« positum, *vel* tantum quid liceat ; *vel* denique quid ex-
« pediat in tali casu. Si *primo modo* petatur consilium,
« debet consultus respondere juxta propositam senten-
« tiam ; alias non agit bona fide, et videtur mentiri, quod
« nunquam licet. Si *secundo modo*, potest respondere,
« illud de quo consulitur, secundum aliquam opinionem
« probabilem esse licitum. Si denique *tertio modo* petatur
« consilium, debet prudenter omnia considerare, perso-
« nam ipsam quæ consilium petit, et omnes circumstan-
« tias ipsius rei de qua consilium petitur, et omnibus
« prudenter perpensis, id quod expedire videbitur con-
« sulere. *Imo aliquando expedit et oportet consulere id quod*
« *est tantum probabile, relicto probabiliore :* quia contingere
« potest, ut qui petit consilium sit ita dispositus, ut non
« sit facturus quod ei dictabitur secundum probabilio-
« rem sententiam, unde sequetur eum periculo peccandi
« expositum iri, quod evitare posset, si daretur ei con-
« silium secundum sententiam probabilem, quæ ei for-
« tasse arrideret, et cui libentius se submitteret. Debet
« tamen is a quo consilium petitur, ita se gerere, ut alii
« non scandalizentur videntes eum aliter consulere quam
« sentiat, vel faciat (1). »

« Je m'efforcerai, dit à son tour saint Liguori, je m'ef-
« forcerai, avec l'aide de Dieu, de marcher dans la voie
« plus parfaite ; mais vouloir obliger tous les hommes à
« s'abstenir de suivre en pratique toute opinion qui n'est
« point moralement certaine en faveur de la liberté,
« comme le veulent le P. Patuzzi et certains auteurs mo-
« dernes, et leur refuser l'absolution, s'ils ne le font pas ;
« *je crois que cela ne peut être exigé avant que l'Église ne l'ait*
« *déclaré*..... Du reste, saint Jean Chrysostome me trace

(1) Medulla, *de Actibus humanis*, c. I, sect. VI.

« cette grande règle : *Circa vitam tuam esto austerus, circa* « *alienam benignus* (1). »

Saint Alphonse et Abelly manquent-ils de sagesse? La conduite des modernes pacificateurs l'emporte-t-elle sur la leur? Au lecteur de juger.

Hélas! sans vouloir examiner la conscience de qui que ce soit, ne pouvons-nous pas nous demander plutôt si les récents adversaires du probabilisme donnent l'exemple de la prudence qu'ils recommandent aux autres? S'il est des points qui doivent intéresser la conscience, c'est assurément ce qui touche à la doctrine. Pourquoi donc, après avoir opposé une si vive résistance en faveur de coutumes d'une valeur moins que douteuse, et contre la liturgie romaine, l'*Index*, et autres lois générales de pareille importance; pourquoi les modernes antiprobabilistes se retrouvent-ils d'ordinaire parmi les gallicans, les catholiques libéraux, les partisans de l'ontologisme? Est-ce que par hasard le *Syllabus*, ainsi que les actes émanés du Saint-Siége contre l'ontologisme et les opinions gallicanes ne leur présentent même pas le caractère d'une loi *douteuse?* Il faut avouer que leur critique est bien sévère, s'ils ne reconnaissent dans ces divers actes pontificaux la notoriété et la gravité qui militent en faveur de l'*obligation*. Allons, rappelons-nous la maxime de saint Jean Chrysostome : *Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam benignus* (2).

Avançons.

(1) *De l'usage modéré de l'opinion probable*, c. V, t. XXIX, p. 243.

(2) Si quelques personnes persistent encore à soutenir le gallicanisme, le libéralisme et l'ontologisme, ce n'est assurément pas faute d'avoir été averties par le Pape. Les protestations de Pie IX sont assez connues. Le lecteur se rappelle sans doute le bref du 4 novembre 1868 adressé aux rédacteurs du *Catholique* de Bruxelles. (Voir l'*Univers* du 3 décembre 1868.) Voilà pour les gallicans et les catholiques libéraux. — Quant aux partisans de l'ontologisme, voici ce qu'écrivait de la part du Pape, le Cardinal secrétaire du Saint-Office, aux évêques de Belgique : « Non

VII.

Nos contradicteurs paraissent scandalisés de nous entendre dire que les conséquences de la loi évangélique, et même de la loi naturelle, ne sont pas toutes aperçues par les hommes. Prenez garde, s'écrient-ils : *Promulgata lege generatim, promulgata sunt omnia consectaria quæ ex ea necessario fluunt.*

Pourquoi se scandaliser ainsi ? Est-ce que tous les livres de philosophie et de morale ne sont pas remplis de discussions, touchant le point de savoir si cet acte ou cet autre est prohibé ou non par la loi naturelle? Les plus grands hommes ont souvent fait d'immenses efforts pour établir que tel ou tel acte intéresse la loi naturelle ou la loi évangélique ; et l'on vient nous dire que chacun peut et doit saisir toutes les conséquences de la loi ! Imposez auparavant aux philosophes et aux théologiens l'obligation de cesser la moitié de leurs discussions.

Vous vous étonnez de plus de nous voir refuser au législateur le droit d'imposer à ses sujets l'obligation d'obéir à une loi *douteuse.* Il peut, dites-vous, vouloir que dans le doute sa loi soit observée ; cela est sûr : *Quis inficiari ausit?*

Il est vrai, nous croyons et enseignons qu'un tel commandement échappe à la compétence du législateur. Pourquoi? Parce que la liberté nous étant donnée, elle ne peut être liée que par une loi incontestable et certaine ; saint Liguori nous l'a déjà dit après saint Thomas. Pourquoi encore ? Parce que, et cette raison est pé-

« sine admiratione auditum est, hujusmodi dubitationes fuisse propositas « ... dum per memoratas responsiones quæstio definiretur. Porro, viri « catholici, multo vero magis ecclesiastici, id muneris habent, ut decretis « S. Sedis plene, perfecte, absoluteque se subjiciant, e medio sublatis « contentionibus, quæ sinceritati assensus officerent. (30 august. 1866.)

remptoire, parce que une loi douteuse n'est pas une loi : autrement il faudrait dire qu'une loi lie, c'est-à-dire oblige (*Lex a ligando*), lorsque peut-être elle n'oblige pas. N'est-ce pas là une proposition qui implique dans les termes une contradiction formelle ?

J'admire à mon tour que, pour obliger tous les hommes à prendre le parti d'une loi *douteuse*, vous vous déterminiez si aisément à nier la gravité du fardeau que vous imposez au genre humain. L'infirmité humaine peut bien le supporter, dites-vous, puisque les hommes sont capables de se lier par des vœux ! — Admirable raisonnement !

Quelques hommes sont capables de s'imposer des obligations surérogatoires, et d'entrer dans la voie des conseils ; donc tous les hommes pris en masse le peuvent aussi. En logique, ce raisonnement serait sans doute repris comme vicieux. Non jamais un législateur avisé n'impose à son peuple des préceptes impossibles à pratiquer pour la plus grande partie de ses sujets.

Enfin, nos contradicteurs nous trouvent intolérables lorsque, pour établir notre thèse fondamentale, *Lex dubia non obligat*, nous affirmons que le *doute persévérant* est parfaitement semblable à l'*ignorance invincible*, qu'il se confond avec elle et qu'il produit des effets identiques. Non, disent-ils, il n'en est rien : cette prétendue parité est une chimère et une absurdité. « *Ignorantia* est nox « opaca, lucis negatio et absentia ; *Dubium* est lux pallida « quæ tremulos radios emittit. »

Voyons un peu : analysons le *doute* et la *probabilité*. Peut-être le probabilisme sera-t-il trouvé irréprochable, aux yeux de la plus saine philosophie.

VIII.

Les Probabilistes n'ont jamais enseigné qu'une loi *douteuse* soit essentiellement une loi inexistante ; ou, pour parler un langage technique, qu'une loi *subjectivement* incertaine n'ait point d'existence *objective*. Ecoutons S. Liguori :

« Il faut distinguer l'*existence de la loi* de l'*obligation* « qu'entraîne la loi. Il y a de l'équivoque à dire que la « loi, qui est à la fois probablement existante et proba- « blement non existante, n'existe pas certainement ; mais « il n'y en a pas à dire que la loi existe probablement « et n'oblige pas certainement, parce que l'opinion con- « traire (c'est-à-dire qu'elle n'existe pas) est aussi pro- « bable. Car alors, n'étant pas suffisamment promulguée, « la loi n'entraîne aucune obligation.... Dans le cas de « deux opinions probables, la loi n'est point certaine- « ment fausse ; mais, comme elle est douteuse, elle « n'oblige pas certainement. » (1).

Les Probabilistes disent seulement que, lors même que la loi existerait en réalité, elle ne saurait créer une obligation pour celui qui ne connaît pas avec certitude l'existence cette de loi. Il est vrai que les Probabilistes veulent aussi qu'il y ait obligation de s'enquérir avec diligence si la loi existe ou non ; mais enfin, si les recherches faites n'aboutissent à aucun résultat, il est permis, selon eux, de regarder pratiquement la loi comme invinciblement ignorée. Se trompent-ils dans leur indulgence ?

Les Philosophes ont toujours cru que la *science* exclut le doute, et que la simple *opinion* diffère essentiellement de la science, en ce que l'opinion emporte le doute, bien loin de l'exclure. La *certitude* suit nécessairement la

(1) *De l'usage modéré de l'opinion probable*, ch. III, t. XXIX, p. 161.

science ; l'*incertitude*, l'opinion. Partout, il faut admettre que la science d'une chose est incompatible avec l'incertitude touchant l'existence de cette chose. Donc, appliquant à la loi cette notion philosophique, il faudra dire que la science de la loi existe quand la loi est *connue* avec certitude; dans le cas contraire, vous n'aurez qu'une opinion, plus ou moins probable : ce qui se traduira comme il suit.

A l'occasion d'un doute survenu sur l'existence de la loi (du jeûne, par exemple), j'ai cherché à connaître sûrement ce qu'il en est, en réalité. Mais, peine perdue : je n'ai rien trouvé de clair. D'un côté, j'aperçois des raisons qui me font pencher vers l'existence de la loi; d'un autre côté, je suis frappé par des arguments qui sont loin d'être méprisables. Cependant, au milieu d'un tel conflit, l'existence de la loi ne m'apparaissait pas avec plus de clarté . au contraire, elle disparaissait derrière des brouillards plus épais. Il m'est impossible de dissiper ces obscurités ; et à quiconque m'interroge pour savoir si la loi existe, je ne puis que répondre : *Je n'en sais rien. Peut-être oui ; peut-être non.* Puisqu'il en est ainsi, je ne sais pas si le législateur a prétendu lier ma liberté; par conséquent, je continue à me regarder comme libre, et je ne me crois pas obligé à la loi *douteuse*, qui est par moi invinciblement ignorée.

Telle est, en définitive, la conclusion qui se rencontre au fond de tous les cas de *probabilité*. Avions-nous tort de dire qu'en bonne philosophie nous pouvions égaler à l'ignorance invincible le doute qui forme l'essence des opinions probables ? — Écoutons encore S. Liguori :

« Le P. Patuzzi objecte que dans ces paroles de saint « Thomas : *Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi me-* « *diante scientia illius præcepti*, le mot *science* ne s'entend « pas de la connaissance certaine du précepte, mais de

« la simple notion de celui-ci.... Mais nous disons que « si, par le mot *science*, on doit entendre la notion seu- « lement probable et douteuse, c'est là une nouvelle « signification d'un vocabulaire nouveau. Tous les phi- « losophes, avec S. Thomas, distinguent l'opinion de la « science, qui est une connaissance certaine de la vérité ; « et, dans ce passage, S. Thomas répète nombre de « fois le mot *science* et non pas *opinion*. Qu'importe que « S. Thomas ajoute ensuite, que celui-là n'est pas lié par « le précepte qui n'est point capable d'avoir une *notion* « du précepte ? Le mot *notion* ne signifie pas ici des « notions incertaines, mais une connaissance qui exclut « le doute.... Autrement le Saint aurait dû dire : *Nullus* « *ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante dubio præ-* « *cepti;* tandis qu'il a dit : *Nisi mediante* scientia *præ-* « *cepti* (1). »

C'est sans doute une phrase à effet que celle-ci : « *Igno-* « *rantia* est nox opaca, lucis negatio et absentia ; *dubium* « est lux pallida quæ tremulos radios immittit. » Malheureusement elle pèche contre la vérité. Car, je vous prie, de quelle utilité vous sont ces faibles rayons qui vous viennent d'une lumière aussi vacillante ? De votre aveu, ils sont impuissants à vous faire discerner la présence de l'objet. Donc, ils ne vous aident pas à le voir. Donc, malgré ces rayons, vous n'y voyez pas. Or, qu'est-ce qu'une lumière qui n'éclaire pas l'œil ? Elle est assurément bien proche des ténèbres. Et vous voudriez nous contraindre à regarder ces brouillards comme un commencement de connaissance et de certitude ! Allons donc !...

Non, la certitude est indivisible ; on l'a ou on ne l'a pas. Il n'y a pas de milieu. Si je *connais* la loi, c'est parce que je vois clairement son existence ; si je *doute* de la loi,

(1) *Ibid.*, c. IV, p. 184.

c'est parce que, malgré tous mes efforts pour la voir, je ne l'aperçois pas du tout. Votre fameuse formule 1/2=0, 1/2=1, est donc un pur jeu d'esprit. Jamais les probabilistes ne se sont imaginés que la probabilité puisse contenir un seul degré de certitude, pas plus que les probabilioristes ne l'ont érigée en certitude complète. Les premiers croient que l'ignorance les dispense de la loi ; les seconds recourent à un principe réflexe pour établir l'empire d'une loi douteuse. Ni les uns ni les autres ne désertent les vrais principes sur la nature de la certitude.

IX.

Enfin, je prie le lecteur de vouloir examiner quelle peut être la valeur de ce *probabiliorisme à compensation*, qui semble à ses auteurs devoir mettre fin aux débats. Je crains bien que, sous de beaux dehors, le nouveau système ne cache quelque mauvaise conclusion : *in cauda venenum*.

Le P. Gury s'est déjà livré à cet examen (1) et il a surpris le nouveau système en flagrant délit de conduire tout droit au *tutiorisme*. Car enfin, d'après son principe fondamental, le probabiliorisme à compensation reconnaît une force obligatoire à la loi même *douteuse*. Voici les paroles de l'auteur que le P. Gury avait en vue dans sa réfutation : « Lex dubia *nec omni obligatione caret*, nec « omnem suam vim obligandi habet ; sed plus minusve « stricte obligat, prout plus minusve cognoscitur ; ac « proinde causa non excusans a lege certo cognita ali- « quando potest a lege imperfecte tantum cognita excu- « sare. »

(1) *Casus conscientiæ*, t. I ; *de Conscientia*, cas. 7. — Voir encore dan la *Revue* un article intitulé *du Probabilisme*, septembre 1864.

Il suffit. La loi douteuse n'est pas absolument dépourvue d'une force obligatoire, *nec omni obligatione caret.* Donc, en tant que loi douteuse, elle peut encore obliger. Je le répète, il me suffit. Vous l'avez dit, et je prends acte de votre aveu, la loi douteuse impose une obligation, légère ou considérable, suivant les occurrences ; mais enfin elle en impose une. Partant cette obligation, légère ou grave, il importe peu, existe réellement. Et, comme il n'est jamais permis de transgresser une obligation, si petite soit-elle, nous voilà conduits tout naturellement à la proposition condamnée par Alexandre VIII : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam ;* et, dès lors, nous voilà en plein tutiorisme.

Le probabiliorisme *rigide* que l'on veut corriger, mène sans doute à cette fatale conséquence ; mais le nouveau système n'y échappe pas davantage. Si la loi douteuse contient une force obligatoire, pour si minime que vous la supposiez, vous êtes lié par la loi : toujours il vous faudra prendre le parti de la loi.

On essaie pourtant d'échapper à une aussi triste conséquence, et l'on ne manque pas de nous faire observer que le probabiliorisme à compensation sait admettre, et même dans une large mesure, les motifs qui dispensent de la loi.

Je réponds que, posé le principe : *Lex dubia nec omni obligatione caret*, les dispenses que vous admettez ne sauraient vous garantir de tomber dans le tutiorisme. Car, « de deux choses l'une : ou bien la cause d'exception, « considérée dans l'ensemble des circonstances, est cer- « tainement suffisante pour dispenser de toute obligation, « ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas, la loi n'est « pas même probable, puisqu'il est certain qu'elle n'existe « pas : nous sommes donc en dehors de la question. Dans « le second cas, quelque petite que soit la probabilité en

« faveur de la loi, on ne peut agir contre elle sans se « rendre coupable. Car, après tout, une loi ne doit pas se « considérer dans une abstraction, mais dans l'ensemble « des faits où elle est concrétée (1). »

Une semblable conséquence me paraît de nature à ouvrir les yeux de quiconque n'est pas étranger aux matières théologiques. En vérité, l'invention n'est pas heureuse.

C'en est assez. Rendons grâces toutefois aux modernes antiprobabilistes. Leurs manœuvres assurent le triomphe de la vérité, en mettant à nu la faiblesse des arguments qui prétendent le combattre. Saint Liguori atteste que les Patuzzi et consorts n'ont pas peu contribué à lui faire déserter le camp du probabiliorisme ; qui sait si les modernes Concina n'achèveront pas de dissiper ce qui nous reste encore de jansénisme et de rigorisme?

Dans tous les cas, nos adversaires feront bien de se rassurer. Ils semblent s'épouvanter des dangereuses suites du probabilisme, ainsi que des affreux malheurs dont il menace la morale chrétienne. Hommes timides, le mal n'est pas là, et vous craignez où il ne faut point craindre (2).

(1) Je viens d'emprunter ces paroles à l'article que je citais tout à l'heure.

(2) Le lecteur me saura gré de lui mettre sous les yeux un passage de d'Avrigny, qui montre avec évidence que le probabilisme n'offre aucun danger sérieux pour les mœurs. Rien de plus simple ni de plus vrai.

« Depuis soixante ans qu'on s'est mis en France sur le pied de re- « garder la *probabilité* comme la base de tous les désordres, et que « chacun, pour son honneur, a cru devoir l'abandonner, les désordres « ont-ils cessé, et en est-on devenu meilleur?..... Ce mieux est fort « équivoque, et je suis trompé si le monde ne va pas toujours le même « train. Je m'en rapporte à nos prédicateurs. Ils disent tous les jours, « qu'il n'y eut jamais moins de fidélité dans le commerce, ni de justice « dans le Palais, que jamais il n'y eut plus de brigandage parmi les gens « d'affaires, de débauche dans les jeunes gens, d'avarice dans les vieil- « lards, d'cisiveté ou d'ambition parmi les ecclésiastiques, de galanteries « et d'intrigues, de souplesse et d'artifice, de jalousies et de médisances, « de luxe et de vanité parmi les femmes : ils le disent, sans que per- « sonne pense à réclamer. Le public assez instruit les dispense volontiers « d'entrer en preuve. Concluons de là que nous en sommes précisément

L'Eglise qui sait à merveille les progrès du probabilisme, est fort éloignée de s'en plaindre. Pourquoi voudriez-vous être plus sages qu'elle? Mais l'Eglise voit le mal dans un levain de gallicanisme, de libéralisme et d'ontologisme qui fermente çà et là; elle vous le dénonce, et vous excite à extirper le mal du milieu d'Israël. Levez-vous donc, et renonçant à la mission que vous n'avez pas de combattre un ennemi qui n'exista jamais, obéissez plutôt à l'invitation pressante que vous fait votre mère, en déclarant une guerre d'extermination à des erreurs qui compromettent autrement la sûreté commune. On vous signale des ennemis réels, pourquoi vous obstiner à lutter contre des fantômes?

Passons maintenant à l'histoire du probabilisme (1).

H. MONTROUZIER, S. J.

« au point où nous étions sous le règne de la *probabilité*, si nous ne « sommes pires, ce qui pourrait être. . . . . « *Le monde entier était probabiliste, il y a deux siècles, et dans le sein « de l'Eglise se formaient chaque jour des hommes qu'elle a eu la consola- « tion d'invoquer comme ses protecteurs.* Y a-t-il un grand nombre de « saints maintenant, surtout parmi nos réformateurs? Assez de gens « préconisent leurs vertus, mais l'Eglise ne les connaît point, et je ne « vois pas qu'elle parle d'en mettre un seul dans ses fastes. Concluons. « Je suis persuadé qu'il y a des arguments très-forts contre la *probabilité*. « Mais, après tout, l'expérience est le plus fort des arguments, et l'ex- « périence nous apprend que le changement d'opinion n'a rien changé « dans les mœurs : *qu'on peut être probabiliste et fort homme de bien. « anti-probabiliste et mauvais chrétien.* D'où j'infère qu'on en a bien im- « posé à la probabilité, et qu'elle est très-innocente de tout le mal dont « on l'accuse. » (*Mémoires chronologiques*, au 23 janvier 1656.)

D'Avrigny va trop loin quand il affirme qu'il y a de très-forts arguments contre la probabilité. Mais le reste de ses réflexions ne saurait être plus juste.

(1) Pendant la correction des épreuves du présent travail, nous recevons la note suivante, pour laquelle son auteur est prié d'agréer toute notre gratitude :

« On pourrait retrouver des traces du principe réflexe des probabilistes, « dans ce que les anciens appelaient *Applicatio cognitionis ad apud exer- « cendum*... Il y en a un petit exemple assez curieux dans Cajetan. « *Responsio ad septem quæsita a Magistro Conrado facta... septimum du- « bium est quid importet scrupulus conscientia*... C'est à la fin du 3e volume, pages 692, 693 (Lyon). »

UNE LEÇON DE CATÉCHISME

SUR

L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

I.

D. *Qu'est-ce que l'Infaillibilité du Pape?*

R. C'est le privilége par lequel, en vertu d'une perpétuelle assistance divine, le Pape est absolument préservé de toute erreur, lorsque, dans l'exercice de sa charge de pasteur suprême et de docteur de l'Église universelle, il enseigne aux fidèles ce qu'ils doivent croire ou pratiquer.

D. *Comment se prouve l'existence de ce privilége?*

R. Il se prouve par l'idée même de la *primauté* qui appartient au Pape. Il est de foi, en effet, que le Pontife Romain exerce la primauté, c'est-à-dire une suprême autorité doctrinale et disciplinaire sur l'Église universelle, et sur chaque Église en particulier. Or, a dit Mgr Dupanloup, *une autorité ne peut être souveraine en matière de foi, sans être infaillible* (1). Donc, en vertu de sa primauté, le Pape est infaillible.

De plus la foi enseigne « que Notre-Seigneur Jésus-Christ a laissé sur la terre un homme qui fût son Vicaire visible et qui gouvernât l'Église, en qualité de Chef suprême, afin que tous les fidèles eussent recours à lui dans

(1) Lettre sur le futur Concile œcuménique.

leurs doutes, et pussent obtenir une décision certaine, au sujet de la véritable doctrine, de manière à conserver dans toute l'Église une seule et même foi. *Ce résultat n'aurait pu s'obtenir, si Dieu n'avait établi un Chef et Juge unique qui décidât d'une manière infaillible toutes les controverses, et à qui tous dussent se soumettre...* Et saint Cyprien a émis cette pensée profondément vraie, que toutes les hérésies et tous les schismes sont provenus de ce qu'on n'obéit pas au prêtre de Dieu, et qu'on ne considère pas *qu'il n'y en a qu'un dans l'Église qui soit ici-bas prêtre et juge à la place de Jésus-Christ.* (Epistol. 55. ad Cornel.) »

Ainsi parle saint Alphonse de Liguori, qui dans plusieurs de ses doctes ouvrages a solidement établi la vérité de l'infaillibilité du Pape (1).

D. *Mais est-il bien certain que le Sauveur ait conféré à saint Pierre l'infaillibilité de la foi?*

R. Rien de plus certain. L'Évangile l'atteste dans trois textes précis : 1° lorsqu'il rapporte le *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc. (Matth. XVI, 18); 2° quand il mentionne la prière faite par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la stabilité de la foi de son Vicaire, et tout ensemble l'ordre donné par le Sauveur à saint Pierre de confirmer ses frères dans la foi : *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Luc, XXII, 26) (2); 3° enfin, lorsqu'il parle de

(1) *Du Pape et du Concile, etc.*, par le R. P. Jules Jacques, p. 6. Pour les citations de saint Liguori, je renverrai désormais à ce précieux recueil, qui a valu à son auteur un Bref très-expressif.

(2) Il est assez d'usage de traduire les paroles de Notre-Seigneur *et tu aliquando conversus* par celles-ci : *et toi, quand tu seras converti*, c'est-à-dire lorsque tu auras obtenu le pardon de ta chute. Il est beaucoup plus naturel de traduire : *et toi, te retournant vers tes frères, tu les confirmeras dans la foi*. Cette interprétation cadre mieux avec le dessein du Sauveur et avec les habitudes bibliques, ainsi que l'a parfaitement démontré un théologien moderne. Qui voudrait, par exemple, entendre d'une *conversion de cœur* ce passage du psaume : *Deus, tu* CONVERSUS *vivificabis nos?* Il faut donc conclure avec ce théologien : « Cum itaque Christum audimus ita Petrum compellantem : *Ego rogavi pro te ut non*

l'investiture donnée par Notre-Seigneur à son apôtre de la charge de pasteur suprême : *Pasce agnos, pasce oves* (Joan. XXI, 16).

D. *Comment prouve-t-on que l'infaillibilité du Pape ressort de ce triple texte de l'Evangile?*

R. Par l'impossibilité de comprendre 1° que Pierre étant par sa foi le fondement de l'Église, il ne possède pas la fermeté qu'il communique à tout l'édifice; 2° que la prière du Sauveur soit demeurée sans effet; 3° que Pierre puisse se tromper, tandis qu'il est, par son office, obligé de confirmer tous ceux qui chancèlent ou qui doutent; 4° et qu'il ne sache pas discerner d'une manière parfaitement sûre les pâturages sains d'avec les pâturages empoisonnés, au risque de présenter à ses brebis une nourriture qui leur donne la mort.

Écoutez l'explication de saint François de Sales qui est ici de tout point conforme à la tradition catholique :

« Tous sont tentés, et on ne prie que pour lui seul... Il prie donc pour saint Pierre, comme pour le confirmateur et l'appui des autres... On ne saurait à la vérité donner ce commandement à saint Pierre de confirmer ses frères (qui sans doute représentaient toute l'Église) qu'on ne le chargeât d'avoir soin de leur croyance : car comment pourrait-on mettre ce commandement en effet, sans donner la puissance de prendre garde à la faiblesse ou à la fermeté des autres, pour les raffermir et les rassurer? N'est-ce pas le dire et le redire encore une fois, fondement de

deficeret fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos; idem nobis esse debet ac si eum audiremus dicentem : *Sicuti ego ad te conversus pro te rogavi, ne deficeret fides tua, ita et tu aliquando ad tuos fratres conversus* (conversione non pœnitentiæ et luctus, sed *tutelæ* et *protectionis*), *confirma illos*. » (Caroli Passaglia commentarius de prærogativis B. Petri, l. II, c. 13). Voir encore le bel ouvrage du P. Clément Schrader, *de Unitate romana*, p. 179 et suiv., où la même interprétation est solidement établie. Le savant P. Maldonat accepte cette interprétation, et Cornélius à Lapide cite plusieurs SS. Pères qui la partagent.

l'Eglise? S'il appuie, s'il rassure, s'il affermit et s'il confirme les pierres même fondamentales, comment n'affermira-t-il pas tout le reste? S'il a charge de soutenir les colonnes de l'Eglise, comment ne soutiendra-t-il pas tout le reste du bâtiment? S'il a charge de repaître les pasteurs, ne sera-t-il pas souverain Pasteur lui-même? Le jardinier qui voit les ardeurs continuelles du soleil sur une jeune plante, pour la préserver de la sécheresse qui la menace, ne porte pas l'eau sur chaque branche; il se contente de bien tremper et mouiller la racine et croit que tout le reste est en assurance, parce que la racine va dispersant l'humeur à tout le reste de la plante. Ainsi Notre-Seigneur ayant planté cette sainte assemblée de ses disciples, pria pour le chef, et arrosa cette racine, *afin que l'eau de la Foi vive ne manquât point à celui qui devait en assaisonner tout le reste, et que par l'entremise du Chef, la Foi fût toujours conservée en l'Eglise*. Il prie donc pour saint Pierre en particulier, mais au profit et utilité générale de toute l'Eglise(1).»

« Saint Chrysostome appelle saint Pierre *Os Christi*, parce qu'il s'énonce pour toute l'Église et à toute l'Église en qualité de chef et de pasteur; et ce qu'il dit n'est pas tant par une parole humaine que par celle-même de Notre-Seigneur. *Ainsi ce que saint Pierre disait et déterminait ne pouvait être faux : et de vrai, si le confirmateur était tombé, tout le reste ne serait-il pas renversé?* Si le confirmateur biaise et chancèle, qui le confirmera? Si le confirmateur n'est pas ferme et stable en lui-même, quand les autres s'affaibliront, qui les affermira? Il est écrit : *Si l'aveugle conduit l'aveugle, ils tomberont tous deux dans la fosse ; si l'instable et le faible veulent soutenir et assurer le faible, ils donneront tous deux en terre ;* d'où s'ensuit que Notre-Seigneur en donnant l'autorité et le commandement à saint Pierre de confirmer les autres, il lui a quant et quant donné le

(1) *Controverses*, discours 34

pouvoir et les moyens de le faire, autrement pour néant lui eût il ordonné une chose impossible. Les moyens nécessaires pour confirmer les autres et rassurer les faibles, c'est de n'être point sujet à la faiblesse ni à l'erreur, c'est d'être solide et ferme en soi-même comme une vraie pierre et comme un roi : et tel était ce saint apôtre, en tant que pasteur général et gouverneur de l'Église universelle.

« Ainsi quand saint Pierre fut posé au fondement de l'Eglise chrétienne, et que l'Eglise fut assurée que les portes d'enfer ne prévaudraient point contre elle ; ne fut-ce pas assez nous dire que saint Pierre, comme pierre fondamentale du gouvernement et administration ecclésiastique, ne pourrait jamais se froisser ni rompre par l'infidélité, qui est la principale porte d'enfer? Car qui ne sait, que si le fondement renverse, et si l'on y peut porter la sape, tout l'édifice renversera ?

« Après tout, s'il était possible que le pasteur suprême ministérial pût mener ses brebis aux pâturages vénéneux, il est certain que tout le parc serait bientôt perdu. Si le suprême pasteur ministérial nous conduisait au mal, qui relèverait la bergerie? Si elle s'égarait, qui la ramènerait à la vérité ? Nous n'avons qu'à le suivre simplement, non pas à le quitter, autrement les brebis seraient pasteurs (1). »

D. *L'infaillibilité de saint Pierre a-t-elle passé en héritage à tous les Pontifes romains qui lui ont succédé ?*

R. Sans aucun doute. Écoutons encore saint François de Sales :

« Tout ceci n'a pas eu lieu seulement en saint Pierre, *mais en ses successeurs ;* car puisque la cause demeure,

(1) *Controverses*, discours 48. L'expression *pasteur ministérial* employée par saint François de Sales n'a évidemment rien de commun avec le *caput ministeriale* de Richer. Celui-ci regardait le Pape comme *député* par l'Eglise elle-même pour être son ministre ; le saint évêque n'appelait le Pape *pasteur ministérial* que pour le distinguer de Jésus-Christ, qui est l'invisible pasteur conférant leur mission à tous les autres Pontifes.

l'effet demeure. L'Église a toujours besoin d'un confirmateur qui soit permanent, auquel on puisse s'adresser pour trouver un solide fondement, que les portes d'enfer, et principalement l'erreur ne puisse renverser : il faut que son pasteur ne puisse conduire à l'erreur, ni nous porter au mal. *Les successeurs de saint Pierre ont seuls* (hors du Concile général) *ces priviléges, qui ne suivent pas la personne, mais la dignité publique de la personne* (1). »

II.

D. *L'infaillibilité du Pape se peut-elle prouver par la Tradition ?*

R. Assurément. Les théologiens, parmi lesquels le célèbre Thomassin, font observer que les huit premiers Conciles généraux sont une éclatante reconnaissance de l'infaillibilité du Pape. Bossuet lui-même a solidement démontré contre Ellies Dupin que dans les Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, le Pape a dicté et imposé sa sentence.

J'allèguerai seulement le décret du second Concile général de Lyon (1274) auquel souscrivirent les Grecs. « De même, y est-il dit, que l'Eglise romaine est tenue plus que toute autre de défendre la vérité de la foi, de même les questions soulevées au sujet de cette même foi doivent être définies par son jugement. »

Inutile de rappeler la célèbre définition du Concile de Florence, que le docte Muzzarelli soutient avoir été rendue avec une intention fort arrêtée de constater l'infaillibilité. Le dire de Muzzarelli trouve sa confirmation dans les actes du Concile, et aussi dans le peu d'affection

(1) *Ibid.* Mgr Mermillod a constaté que la plupart des éditions françaises ont affaibli la pensée de saint François de Sales relativement à l'infaillibilité pontificale.

que les gallicans ont toujours témoignée à l'endroit du Concile de Florence.

D. *Les Pères et les Docteurs ont-ils cru à l'infaillibilité ?*

R. Oui, sans doute. Saint Liguori, dans sa réfutation de Fébronius, a un chapitre intitulé : *Le pouvoir suprême, et par conséquent, l'infaillibilité du Pontife romain prouvés par le témoignage commun des saints Pères* (1). Vous y lisez les noms des principaux docteurs qui ont illustré l'Église pendant les douze premiers siècles, saint Ignace d'Antioche, saint Irénée, saint Cyprien, saint Jérôme, saint Athanase, saint Augustin, saint Grégoire de Nazianze, saint Optat de Milève, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Hilaire, saint Pierre Chrysologue, saint Fulgence, saint Grégoire le Grand, le vénérable Bède, saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin. — Après cette énumération qu'il eût été facile de prolonger (2), saint Liguori conclut :« Tous les témoignages des saints Pères que nous venons de citer démontrent manifestement que le souverain Pontife est infaillible. »

Et Suarez, en qui, selon Bossuet, l'on entend toute l'École, Suarez n'hésite pas à dire de ceux qui attaquent l'infaillibilité du Pape, « que leur opinion n'est pas seulement téméraire à l'excès, mais encore erronée, par la

(1) P. Jacques, *du Pape et du Concile, etc.*, p. 283 et suiv.

(2) Le lecteur trouvera une splendide exposition de ce que les Pères ont cru touchant l'infaillibilité dans le bel ouvrage *de Papa* de M. Bouix, et encore dans le livre du P. Schrader *de Unitate romana*. Aux saints docteurs allégués par saint Liguori j'en ajouterai deux, saint Ambroise et saint Léon IX.

Saint Ambroise a dit : *Ipse est Petrus, cui dixit : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam :* UBI ERGO PETRUS, IBI ECCLESIA. Le mot *ergo* donne au texte déjà fort, une énergie nouvelle.

Saint Léon IX, rappelant à Michel Cérulaire l'infaillibilité du Pontife romain basée sur la prière du Sauveur : *Ego rogavi pro te*, ajoutait : « Quelqu'un poussera-t-il donc la démence jusqu'à supposer que la prière de Celui dont le vouloir est pouvoir a été vaine en quelque chose ? » Eh bien, oui : plusieurs gallicans, à la suite de Bailly, ont élevé ce doute impie.

raison que le sentiment des écrivains catholiques est si unanime au sujet de cette vérité, qu'il n'est nullement permis de la révoquer en doute. » (*De Fide*, disp. 20, sect. 3.)

D. *Mais parmi les témoignages allégués, n'en est-il point un grand nombre de récusables : par exemple, ceux des Papes, qui sont trop suspects dès lors qu'ils déposent en leur propre cause?*

R. Veuillez remarquer que la vérité de l'infaillibilité s'appuie 1° sur les Conciles œcuméniques eux-mêmes ; et 2° sur une foule immense de Pères, Docteurs et Théologiens, qui n'ont pas été souverains Pontifes. Donc, réduite à ces seuls témoignages, elle serait suffisamment établie. — Mais, lors même que les seuls Papes déposeraient en sa faveur, nous devrions encore accepter leurs dépositions : c'est Bossuet qui le déclare. « J'entends, dit-il, ce que murmurent nos adversaires, qu'il ne faut point s'en rapporter à ce que disent les Papes en faveur des prérogatives de leur siége, parce qu'ils sont parties intéressées. — Par la même raison, on ne devrait pas non plus s'en rapporter aux évêques et aux prêtres, quand ils parlent de leur dignité. *Nous devons dire tout le contraire ;* car Dieu inspire à ceux qu'il place dans les rangs les plus sublimes de son Église, des sentiments de leur puissance conformes à la vérité, afin que s'en servant dans le Seigneur avec une pleine confiance, quand l'occasion le demande, ils vérifient cette parole de l'Apôtre : *Nous avons reçu l'esprit de Dieu, par lequel nous connaissons les dons qu'il nous a accordés.* (I Cor. II, 12.) J'ai cru devoir faire au moins une fois cette observation pour confondre la réponse *téméraire et détestable* qu'on nous oppose ; et *je déclare que, sur ce qui concerne la dignité du Saint-Siége apostolique, je m'en tiens à la tradition et à la doctrine des*

Pontifes romains (1). » — Remarquons en passant que Bossuet ne supportait pas que l'on prît pour de *simples compliments* les éloges et les titres d'honneur décernés par les saints Pères à la Chaire apostolique. « C'est entrer, disait-il, dans l'esprit des grecs schismatiques qui, dans le Concile de Florence, *voulaient prendre pour honnêtetés et pour compliments* tout ce que les Pères écrivaient aux Papes pour se soumettre à leur autorité (2). »

D. *Du moins, est-il incontestable qu'en exaltant l'Église romaine et le Siége apostolique, les Conciles, les Pères et les Docteurs aient voulu célébrer des prérogatives inhérentes à la personne des Pontifes romains?*

R. Oui. « Launoy, dit saint Liguori, Launoy et tous ceux qui, comme lui, combattent l'infaillibilité du Pape, établissent une distinction entre le *Siége apostolique et romain*, par lequel ils entendent l'Église universelle, et *entre celui qui occupe ce siége*, c'est-à-dire le souverain Pontife. Or, ils prétendent que le premier est infaillible, mais qu'il n'en est pas de même du second.

« La distinction est ingénieuse; *mais elle est fausse, et contraire au sentiment commun des Conciles, des souverains Pontifes, et des saints Pères, qui par le Siége apostolique ou romain entendent généralement le Pontife de Rome*..... Donc, on entend sous la dénomination de *siége* celui qui y est assis (3). »

Le coryphée du jansénisme, Arnauld, n'était point content de cette distinction que, malgré sa haine de sectaire, il ne pouvait concilier avec les témoignages de la tradition (4).

(1) *Defensio declarat.*, p. III, l. X, c. 6. Fénelon tient absolument le même langage, *Dissertat. de S. Pontif. auctor.*, c. 15.

(2) Remarques sur l'*Hist. des Conciles, etc.*, t. XXX, p. 521 (édit. Lebel).

(3) P. Jacques, *op. cit.*, p. 157. Fénelon réfute fort bien cette distinction du *siége* et du *siégeant*. Voir sa dissertation déjà citée, ch. VII et suiv.

(4) Lettre à M. Du Vaucel, 9 octobre 1686 (n° 591).

Enfin, Tournély, théologien que les gallicans écoutent assez volontiers, tombe d'accord que la distinction du *siége* et du *siégeant*, n'est ni vraie, ni même intelligible. Il ne la trouve pas non plus susceptible de s'accommoder aux témoignages de la tradition. Elle n'a d'autre valeur que celle qui lui vient de l'autorité séculière : *At longe difficilius est ea conciliare cum declaratione Cleri gallicani, a qua recedere nobis non permittitur* (1).

D. *Pourquoi affirmez-vous l'existence de la tradition en faveur de l'infaillibilité, tandis que l'Église gallicane s'est toujours prononcée contre elle ?*

R. Rien de plus faux que cette prétendue opposition de l'Église de France. Ce n'est pas seulement à l'étranger que les théologiens ont vengé la France d'une pareille calomnie. D'Aguirre, Sfondrate, Zaccaria, Roccaberti, Orsi, saint Liguori ont savamment établi que la France avait toujours été dévouée au sentiment de l'infaillibilité. — Mais la même thèse a été mise chez nous dans la plus vive lumière par Charlas, Fénelon, le cardinal Villecour.

Il est vrai qu'en 1682 l'assemblée du Clergé de France rendit une déclaration hostile à l'infaillibilité. Mais chacun sait aujourd'hui à quoi s'en tenir sur les motifs honteux qui firent convoquer cette triste assemblée, et rédiger la Déclaration. Après le beau livre de M. Ch. Gérin il faut s'écrier avec M. l'abbé Maynard : « Le berceau du gallicanisme est tellement souillé de despotisme et de lâcheté, que rejeter les quatre articles n'est plus seulement affaire d'orthodoxie, mais affaire d'honneur ». (*Bibliographie cath.*, avril 1869.)

(1) *De Ecclesia*, t. II, p. 134.

III.

D. *Toutefois, comment se fait-il que plusieurs souverains Pontifes soient accusés d'avoir erré en définissant des questions de foi?*

R. « L'application constante des ennemis de l'autorité des souverains Pontifes s'est toujours exercée à trouver des erreurs dans leurs définitions: *mais jamais ils n'ont pu découvrir aucune erreur contre les dogmes, qui ait été énoncée par aucun Pontife romain, en tant que Pontife et Docteur de l'Église.* » Ainsi parle saint Liguori (1).

Ne pouvant suivre le saint Evêque dans le développement de ses preuves, je me borne à une courte réflexion sur les Pontifes les plus gravement incriminés, qui sont les papes saint Libère, Vigile et Honorius.

Or, la chute du pape saint Libère est si peu certaine que Bossuet ne crut pas pouvoir en tirer un argument contre l'infaillibilité. On a, du reste, mille fois démontré que le saint Pape n'a jamais déserté l'orthodoxie. Il faut surtout signaler le magnifique travail de M. Édouard Dumont dans la *Revue des questions historiques*.

Pour le pape Vigile, non-seulement il n'a pas erré dans la foi, mais le célèbre Pierre de Marca, peu suspect de partialité en faveur des Papes, a composé une dissertation pour établir la haute prudence dont le Pontife fit preuve dans les actes qu'on lui reproche avec tant d'âpreté.

Quant à Honorius, Mgr l'évêque de Grenoble déclarait tout récemment à son clergé (20 juillet 1868). « Que ni la foi catholique, ni la doctrine de l'infaillibilité du Pape définissant *ex Cathedra*, ni même la *foi personnelle* d'Ho-

(1) P. Jacques. *op. cit.*, p. 171.

norius », ne sont en cause dans les débats soulevés à l'occasion du sixième Concile.

Saint Liguori, qui traite fort bien la question d'Honorius, arrive à conclure : « Il devait dès le principe retrancher l'erreur, *et c'est sous ce rapport qu'il a manqué* (1). » — Pourquoi ne pas dire en passant, que tous les donneurs de conseils qui prêchent aujourd'hui la modération, recommandent aux Pères du Concile d'imiter la conduite, que si durement ils blâment dans le Pape? Si Honorius a prévariqué en se taisant sur l'erreur qui osait se montrer, pourquoi les Pères du Concile ne prévariqueraient-ils pas à leur tour en se taisant aussi sur les erreurs qui envahissent notre siècle? Avis au P. Gratry!

Mais revenons.

Que vaut l'objection déduite des erreurs plus ou moins nombreuses commises par les Papes, dans l'exercice de leur suprême autorité? Je réponds que cette objection est de nulle valeur, tant que l'on pas apporté des faits positifs, incontestables. Or, ces faits on ne les apportera jamais. La critique la plus maligne s'y est usée à pure perte. Tournély convient de bonne grâce que les prétendues fautes des Papes n'existent pas ou ne prouvent rien; il va jusqu'à regretter que l'on discrédite la cause gallicane en voulant l'appuyer sur d'aussi pitoyables arguments (2).

Et maintenant, que dire de ces hommes qui passent leur temps à répéter des calomnies mille fois confondues? Est-ce leur ignorance ou leur mauvaise foi qu'il faut stigmatiser?

Que dire surtout de l'impudence qui insulte à l'Église universelle en lui imputant la falsification calculée de

(1) *Ibid.*, p. 179. Voir la remarquable dissertation de Pierre de Marca dans la *Patrologie latine* de Migne, t. LXIX, p. 127 et suiv.

(2) *De Ecclesia*, t. II, p. 183 et suiv.

son livre de prières ; en sorte que, depuis trois siècles, l'Église qui est la colonne de la vérité, impose à ses prêtres d'ouvrir chaque jour la bouche pour réciter d'odieux mensonges ? Est-ce folie, est-ce blasphème ? O Dieu vengez votre Église !

D. *Il faut convenir que l'infaillibilité ne saurait guère se concevoir chez des hommes vicieux, tels que l'ont été malheureusement un trop grand nombre de Papes.*

R. Veuillez observer tout d'abord que le nombre des Papes vicieux a été prodigieusement surfait ; à tel point qu'aujourd'hui d'honnêtes protestants se font eux-mêmes les vengeurs de nos Pontifes indignement calomniés. Il n'est pas jusqu'au pape Alexandre VI qui n'ait été en quelque sorte réhabilité par l'anglican Roscoë.

Mais après tout, que prouve l'objection ? Si elle pouvait avoir quelque force, elle prouverait qu'un prêtre indigne est, par le fait même de son indignité, dépouillé du pouvoir d'administrer *validement* les choses saintes. Nous voici donc en pleine hérésie de Wicleff, et dans l'Église *invisible* des Luthériens, comme le faisait observer avec une justesse parfaite Mgr l'évêque de Rodez à Mgr Maret, auteur de l'objection.

Il faudrait une bonne fois se bien persuader que les grâces départies par Notre-Seigneur à ses ministres pour la conduite des âmes, sont indépendantes des dispositions du sujet qui les reçoit. L'*infaillibilité* du Pontife romain ne lui est pas donnée pour lui, pas plus que le pouvoir de remettre les péchés n'est accordé au prêtre pour son avantage propre. Le Pape n'est infaillible, et le prêtre n'est investi de pouvoirs surnaturels que pour l'avantage des fidèles. Ils sont dans tous les cas les *instruments de Dieu*. Qu'ils soient saints ou non, l'Esprit-Saint n'en continuera pas moins à se servir d'eux pour la dispensation de ses grâces. C'est lui qui est, en réalité, le

premier auteur des merveilles opérées par eux, et ce musicien céleste saura produire sa divine harmonie par une lyre d'or aussi bien que par une lyre du bois le plus grossier.

Encore une fois, l'infaillibilité du Pape, ce n'est ni son talent, ni sa vertu ; c'est l'Esprit-Saint assistant la faiblesse de son ministre. Dès lors, que de difficultés s'évanouissent !

IV.

D. *Si, l'infaillibilité du Pape est une vérité aussi profondément enracinée dans la tradition, pourquoi l'Eglise ne l'a-t-elle point encore définie solennellement ?*

R. « Il est vrai. Jésus-Christ n'a rien affirmé avec plus d'amour et de richesse d'expression dans l'Évangile que les deux dogmes qu'on peut appeler le cœur et la tête de son Église, le dogme de l'Eucharistie, et le dogme de la souveraine puissance, et ainsi de *l'infaillibilité de Pierre*. Il est vrai que dans l'Église, comme dans l'Évangile, dans l'œuvre vivante comme dans l'œuvre écrite, rien ne brille d'un éclat plus divin que le *Tu es Petrus* et l'*Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi* (1). »

Toutefois, il faut observer avec Mgr l'archevêque de Malines, que « l'Église ne définit les dogmes que lorsqu'ils sont niés par l'hérésie ou contestés par la bonne foi (2). » C'est ce qui explique pourquoi le dogme de l'Immaculée-Conception a été si tard proclamé. Est-ce donc que l'Église n'a pas toujours cru à la plus glorieuse des prérogatives de Marie ?

« Or, l'Église a *toujours* vécu de la foi de l'infaillibilité du Pontife romain, et elle en a vécu *partout*, même là où

(1) Lettre de Mgr Dechamps, archevêque de Malines, à Mgr Dupanloup.
(2) *Ibid.*

elle a été contestée par la bonne foi (1). » Témoins les hérésies qui, pendant les trois premiers siècles, ont été comprimées par le seul bras du Pape ; témoins le Jansénisme et le Quiétisme et mille autres erreurs qui dans les trois derniers siècles ont été étouffées par le Saint-Siége ; témoins ces déclarations doctrinales et même ces définitions dogmatiques que plus d'une fois l'Église a supplié le Pontife de prononcer. N'est-ce pas là vivre de la foi à l'infaillibilité ? Et l'Eglise devait-elle se croire obligée à formuler une définition dogmatique, lorsqu'elle voyait l'ensemble de la société chrétienne unanime à reconnaître dans le Pape la vivante règle de la foi ? Au Concile de Trente, il fut question d'opposer une définition de l'infaillibilité à quelques rares docteurs qui la contestaient : mais les Pères crurent avec raison devoir mépriser ces dissidents, comme ils avaient fait des rares adversaires de la Conception Immaculée... Aujourd'hui que les clameurs sont plus vives, l'Eglise pourrait bien élever sa grande voix. Qui sait si l'heure de la suprême sentence n'a pas sonné ?

D. *Encore une question. Si l'Église croit à l'infaillibilité du Pape, pourquoi réunit-elle des Conciles?*

R. La raison en est bien simple. Quoique doué de l'infaillibilité, le Pape n'en est pas moins tenu à s'entourer de toutes les précautions que la prudence humaine suggère à quiconque veut trouver la vérité. Le Saint-Esprit assiste le Pape non pas pour lui *révéler* la doctrine, mais seulement pour l'empêcher de se tromper et de tromper les autres. Il est donc tout naturel que le Pape consulte ses frères dans l'épiscopat, et mette ainsi à profit leurs lumières et leur sagesse : ce qui se fait surtout dans les Conciles généraux.

(1) *Ibid.*

Écoutons saint Liguori répondant à Fébronius :

« Mais, dira-t-on, si les jugements du souverain Pontife sont infaillibles, et si son autorité est suprême et indépendante, à quoi servent donc les Conciles? On répond qu'ils servent à plusieurs fins des plus importantes. Ils servent à ce que les évêques s'appliquent plus énergiquement à étouffer les dissentions ; ils servent à réprimer les contumaces ; ils servent enfin à ce qu'on s'en tienne plus soigneusement aux dogmes de foi, comme l'a écrit saint Vincent de Lérins : *Quel résultat*, dit-il, *l'Église a-t-elle réalisé par les décrets des Conciles, sinon de faire admettre* AVEC PLUS D'EMPRESSEMENT *ce qui d'abord ne faisait l'objet que d'une simple croyance?*

« Ajoutons que parfois les souverains Pontifes convoquent des Conciles afin d'être plus éclairés du Saint-Esprit par la discussion engagée dans le Concile sur quelque doute en matière de foi : *car*, dit le cardinal Du Perron, *l'infaillibilité du Pape ne consiste pas en ce qu'il reçoive toujours du Saint-Esprit la lumière nécessaire, pour décider de toutes les questions de foi, mais en ce qu'il prononce un jugement exempt d'erreur sur les questions dans lesquelles il se sent suffisamment éclairé de Dieu. Quant à celles pour lesquelles il ne se sent pas pourvu d'une lumière suffisante, il les renvoie à la décision du Concile, afin de prononcer ensuite son propre jugement* (1). »

Mais n'allons pas nous méprendre sur le sens de ces dernières paroles. « Oui, dit Mgr Dechamps, le Pape remet au Concile certaines questions, non comme à un tribunal supérieur, mais pour être éclairé par le jugement des évêques, *et pour confirmer le jugement de ces vrais juges, s'il le trouve convenable, par son jugement suprême* (2). »

(1) P. Jacques, *op. cit.*, p. 345-6.
(2) Lettre à Mgr Dupanloup.

CONCLUSION.

Voilà ce que tous les fidèles devraient savoir.

Il faudrait leur inculquer une obéissance entière et prompte aux jugements du Saint-Siége, laquelle, d'après saint Vincent de Paul, *est le meilleur moyen de discerner les vrais enfants de l'Eglise d'avec les opiniâtres*.

Il faudrait leur persuader que bien loin de mériter le reproche d'une servile adulation à l'égard du Pape les défenseurs de l'infaillibilité servent surtout leurs propres intérêts; *car si le Pape est infaillible, c'est pour que nous soyons infaillibles; s'il a le pouvoir de ne pas tromper, c'est que nous avons le droit de n'être pas trompés* (1).

Il faudrait enfin leur faire apprécier à leur juste valeur le triste courage « de quelques hommes chagrins et frondeurs, qui rêvent une Église séparée de son chef; nous faisant ainsi apparaître, par une assez étrange contradiction, un corps mutilé, qui peut se passer de la vie pour juger, et dont les jugements n'ont aucune force parce qu'il leur manque la vie; nous montrant avec complaisance l'Église bâtie sur Pierre, citant Pierre à son tribunal pour le condamner, parce qu'il n'aura pas été sans doute pour elle un fondement assez solide, en dépit de la prière et des promesses de Jésus-Christ. Enfants ingrats et revêches, qui réclament, comme une franchise inaliénable, la *liberté* de contrister leur père, et de lui contester le droit d'entretenir la paix dans la maison et la subordination au sein de la famille. Docteurs inquiets et remuants, toujours disposés à appeler du Pape au Concile, et à anéantir ainsi le chef de l'Église, ou à en créer deux, puisqu'un appel au Concile supposerait que le Concile est le chef de l'Église. Sans entrer avec eux

(1) Mgr Berteaud, discours prêché à Saint-Eustache le 19 nov. 1864.

dans d'autres discussions, répondons-leur avec saint Avit, évêque de Vienne, parlant au nom des évêques des Gaules, *qu'il n'y a aucune loi, aucune raison qui soumette le chef de l'Eglise à ses inférieurs; et que si l'évêque de la ville de Rome est appelé en jugement, ce n'est pas un évêque qui est menacé, c'est tout l'épiscopat qui chancèle* (1). »

H. MONTROUZIER. S. J.

(1) Instruction pastorale de Mgr de Bonald, évêque du Puy, pour le carême de 1838, sur *le Chef visible de l'Eglise*. Dans ce magnifique mandement, l'infaillibilité du Pape est admirablement établie. Il serait à désirer que l'œuvre du vénérable cardinal fût de nouveau livrée à l'impression. Ce serait un hommage bien mérité à la mémoire de celui que l'Église entière regardera toujours comme une de ses plus vives lumières.

LES OBJECTIONS

CONTRE LA DÉFINITION DOGMATIQUE

DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE.

Réflexions d'un théologien sur la réponse de Mgr l'évêque d'Orleans à Mgr l'archevêque de Malines (1).

—

Nos lecteurs connaissent et les trop fameuses lettres de Mgr Dupanloup, et celles que leur a opposées un prélat belge non moins illustre par sa science théologique et par ses magnifiques ouvrages, que par sa position éminente et par son dévouement au Saint-Siége apostolique.

A propos de la dernière lettre de Mgr l'évêque d'Orléans, un théologien français qui se trouve en ce moment à Rome et que nous regrettons de ne pouvoir nommer, a fait paraître une courte et substantielle brochure. Nous allons en citer quelques extraits. L'auteur a le mérite de s'attaquer aux objections les plus courantes : il les résout avec vigueur, mais aussi avec le calme qui convient si parfaitement à la force invincible d'une bonne cause.

Ainsi voulez-vous savoir ce qu'il faut penser de la question d'opportunité, la seule que prétendent soulever le très-grand nombre de ceux qui ont arboré le drapeau de l'opposition?

Notre théologien vous répond : « Au point où en sont les choses, il ne s'agit plus seulement *d'opportunité* mais de *nécessité : quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt.* Oui, il est nécessaire que la définition soit prononcée, parce que la doctrine catholique de l'infaillibilité pontificale est aujourd'hui attaquée et niée avec une nouvelle force. La division règne entre les Catholiques, entre les évêques eux-mêmes, non-seulement sur l'*opportunité*, mais sur la *vérité* elle-même.

(1) Turin. Marietti ; Paris, Palmé. In-8° de 39 pp.

Tant qu'une vérité catholique n'est pas contestée, il n'est point nécessaire de la définir. Mais, vient-elle à être mise en doute, à être attaquée, il importe de la mettre en sûreté au moyen d'une définition. Or, il est des évêques (je ne dis pas que Mgr Dupanloup soit du nombre), qui non-seulement ne croient pas à l'infaillibilité du Pape, mais qui professent ouvertement une doctrine contraire. Ces évêques sont suivis de quelques prêtres et d'un certain nombre de fidèles. Le silence, à cette heure, ne semble plus possible ; il n'éteindrait pas la lutte commencée, il ne ferait que la prolonger et l'aggraver. On comprend aisément le silence imposé aux partisans de deux opinions douteuses ou non encore suffisamment éclaircies ; mais le silence imposé aux partisans d'une vérité aussi certaine que celle de l'infaillibilité pontificale, cela ne se comprendrait guère, cela surtout ne réussirait pas. Il est donc nécessaire que la définition ait lieu, parce que désormais la paix ne peut se faire dans l'Eglise qu'à ce prix.

« Il est nécessaire encore que la définition ait lieu, pour que le grand privilége de l'infaillibilité pontificale ne soit pas diminué aux yeux des fidèles, qui concevraient des doutes, pour ne rien dire de plus, en apprenant que les évêques n'ont rien voulu définir. La Papauté sortirait du Concile amoindrie, et la vérité subirait un échec considérable.

« Il est nécessaire que la définition ait lieu pour l'honneur de l'Église elle-même et du Concile en particulier. On parle d'opposition, peut-être même de menaces de la part de quelques gouvernements, et surtout de la part de la révolution. Or, le Pape, jusqu'ici, a su résister à tout pour défendre son pouvoir temporel dans l'intérêt de l'Église entière ; et le Concile ne saurait pas résister à toutes les oppositions et à toutes les menaces pour maintenir et affermir l'infaillibilité de son Chef ! Mais si la définition n'avait pas lieu, les impies reprocheraient à l'Église son manque de courage ; ils ne lui sauraient aucun gré de sa prudence ; que dis-je ? ils taxeraient cette prudence de faiblesse et de lâcheté.

« Il est nécessaire que la définition ait lieu, alors que tout croule autour de nous ; alors que les sociétés courent à l'abîme ; alors que,

demain peut-être, l'Église sera persécutée, ses Évêques, ses fidèles dispersés, et son Pasteur suprême réduit à l'isolement. Dans cette épouvantable crise qui nous menace, combien les fidèles seront heureux de savoir avec une certitude de foi que leur auguste Chef peut prononcer à lui seul des jugements infaillibles, qui seront pour eux une lumière splendide au sein des ténèbres, d'autant que plusieurs Evêques pourraient en venir, hélas ! jusqu'à trahir les intérêts de la vérité !

« Il est nécessaire que la définition ait lieu pour le triomphe et la joie de tous les pieux et fervents fidèles qui la sollicitent et l'implorent. Que dans l'armée, la magistrature, le barreau, l'Académie, que dans les classes lettrées et les populations ouvrières il y ait un grand nombre d'opposants à l'infaillibilité pontificale, soit ; mais est-ce là la fleur du catholicisme ? Est-ce là que se trouvent généralement les âmes d'élite qui se sacrifient jour et nuit pour le Christ et l'Église ? Qu'on tienne compte, dans une certaine mesure, de ce que pourront penser les incrédules, les protestants, les mauvais catholiques, j'y consens ; mais de grâce, qu'on n'oublie pas tous les bons catholiques appartenant à toutes les classes de la société, tous ces jeunes gens des conférences de Saint-Vincent de Paul, toutes ces familles patriarcales de nos villes et de nos campagnes, tous ces Evêques, tous ces prêtres et ces lévites, tous ces religieux, toutes ces saintes épouses du Seigneur qui désirent, qui appellent par leurs prières, leurs larmes et leurs pénitences la définition de l'infaillibilité pontificale. Ne convient-il pas que tant de vœux soient exaucés ? (p. 6.-8). »

On a fait grand bruit, dans le camp anti-infaillibiliste, de certaines difficultés que l'on prétendait insolubles. Les gallicans ne pourront plus nous les opposer, s'ils veulent bien tenir compte des réflexions suivantes :

« Plusieurs des difficultés alléguées par l'Évêque d'Orléans peuvent se retourner contre l'infaillibilité des Conciles, et aussi contre l'infaillibilité de l'Eglise dispersée. Ainsi, *quand et d'après quel ensemble de circonstances*, au dire de l'Evêque d'Orléans, *faudra-t-il croire que le Pape a porté un jugement infaillible ?* La même question peut être

faite pour les Conciles, car il est une foule de cas où ces saintes assemblées parlent, sans vouloir prononcer des décisions infaillibles. Ainsi encore, au cas qu'elle existe, la difficulté de savoir *si l'objet de la définition appartient vraiment à la foi ou aux mœurs,* est une difficulté qui n'est pas moindre pour les décrets Conciliaires que pour les décisions papales. De même, les objections que peuvent faire les ennemis de l'Église contre les dépositions des princes et les autres peines temporelles édictées par les Conciles œcuméniques, sont les mêmes que celles que l'on peut faire contre les actes analogues des souverains Pontifes. En un mot, si le Bullaire a ses difficultés, les actes des Conciles ont aussi les leurs. Du reste, toutes les objections qu'on a faites, tant contre les Bulles des Papes que contre les décrets des Conciles, ont été cent fois réfutées; et sans procéder par *un coup de majorité*, le Concile du Vatican, nous l'avons déjà dit, pourra facilement et promptement se prononcer sur la question qui vient de lui être soumise.

« Quant aux doutes qui peuvent naître sur le point de savoir si le Pape s'est prononcé *ex cathedra*, ces doutes ne sont pas plus exclus par le système gallican que par la doctrine romaine. Et en effet, ce n'est qu'aux décisions concernant la foi ou les mœurs prononcées par le Pape, comme Docteur universel, et acceptées par la majorité des Évêques, que les gallicans attribuent l'infaillibilité. Les décisions que rend le Pape sans vouloir se prononcer définitivement, en vertu de son magistère souverain ou de sa judicature suprême, fussent-elles acceptées par l'Eglise, ne sont point par cela même nécessairement et à proprement parler infaillibles. Les gallicans ne sont donc pas sous ce rapport dans une conditon plus favorable que les ultramontains. Loin de là; il faut en effet que, comme ceux-ci, ils s'assurent d'abord si le Pape a voulu rendre une décision dogmatique obligatoire pour toute l'Eglise; et de plus, il faut qu'ils soient certains, chose qui n'est ni prompte ni facile, que la majorité des évêques ait adhéré au jugement du Pape.

« Ainsi, bon gré, mal gré, il est nécessaire que les gallicans aient un moyen de reconnaître que le Pape a rendu ou non un jugement

ex cathedra. Prétendre que l'adhésion de l'épiscopat à un jugement du Pape est la preuve toujours certaine que celui-ci a parlé *ex cathedra*, ce serait aller plus loin que les ultramontains eux-mêmes, qui ne font aucune difficulté d'admettre que plusieurs actes officiels des Papes, ornés de l'assentiment universel de l'Episcopat, ne sont pas pour cela des actes nécessairement infaillibles. Et, à ce propos, que Mgr d'Orléans me permette de lui faire observer que tous les actes pontificaux qui peuvent prêter davantage le flanc aux attaques des ennemis du Saint-Siége, sont des actes contre lesquels l'Episcopat n'a nullement réclamé, et auxquels il a donné le consentement tacite dont les gallicans eux-mêmes se contentent. Quel évêque, par exemple, a réclamé contre la bulle de Paul III, citée par Mgr d'Orléans, contre celle de Paul IV, exhumée par M. Gratry? Or, ces bulles et *autres*, quelque justes et inattaquables qu'elles soient, ne sont pas aux yeux de Mgr d'Orléans des bulles nécessairement infaillibles. Il faut donc qu'en dehors du consentement des évêques, il existe des moyens suffisants de s'assurer si telle décision pontificale implique l'infaillibilité, soit par elle-même, comme le veulent les ultramontains, soit par l'adhésion des évêques, comme le disent les gallicans.

« Un dernier mot à ce sujet : les difficultés théologiques et historiques alléguées par Mgr Dupanloup contre la définition, lui semblent-elles, oui ou non, susceptibles d'être résolues? Si oui, alors pourquoi tant s'en inquiéter? Une vérité bien prouvée, comme celle de l'infaillibilité pontificale, ne saurait être ébranlée par une objection quelconque, à laquelle même on ne pourrait opposer qu'une réponse probable. Si non, c'est-à-dire si la doctrine de l'infaillibilité a contre elle des difficultés insolubles, tirées *ex visceribus rei*, telles que la définition ne puisse avoir lieu, alors il faut en venir à dire, ou que N. S. a révélé à son Église une vérité importante mais indéfinissable, ce qui répugne à l'idée de *révélation*; ou bien que cette vérité n'est nullement contenue dans le dépôt de la Foi (p. 9-12). »

Une dernière ressource à laquelle on s'attache, c'est ce prétendu principe qu'une définition de foi ne pourrait être promulgnée en Concile qu'avec l'assentiment au moins moralement unanime des Pères.

« Soit, disons-nous. Mais est-ce que l'unanimité morale n'existe pas sur la question même de l'infaillibilité ? Les 140 voix de la minorité ne sont après tout, que des voix d'*inopportunistes*, et non des voix d'*anti-infaillibilistes*. Sauf quelques-uns peut-être, tous les Evêques adhèrent à l'infaillibilité pontificale. Cent-quarante seulement jugent qu'il n'est pas *opportun* de la définir. Or, comment l'unanimité qui n'est pas requise, même quand il s'agit de la vérité à définir, pourrait-elle être exigée sur une simple question d'opportunité ? Nous ne sommes plus ici dans le cas de la règle suivie à Trente, règle de simple prudence, du reste, qui avait sa raison d'être alors, et qui fut adoptée par le Pape et le Concile, tandis qu'aujourd'hui le Pape et l'immense majorité de l'Episcopat (plus de 600 voix) regardent comme opportun, sinon comme nécessaire, de rendre un jugement définitif (p. 35). »

Nous ne pouvons multiplier ces extraits déjà bien longs. Nous renvoyons pour le reste au savant opuscule du théologien français.

H. Girard.

DE LA DANSE.

—

CONDUITE DES CURÉS ET DES CONFESSEURS.

—

La *Revue des Sciences ecclésiastiques* publiait dernièrement un article sur les vertus nécessaires au pasteur et rangeait parmi les plus importantes *une bonté patiente et miséricordieuse*. Cette bonté patiente empêche le prêtre de s'irriter contre les abus et de prétendre, chose impossible, de les détruire d'un seul coup et par un seul acte de volonté.

L'un des abus qui exercent le plus la patience du curé, c'est certainement la danse.

Que faut-il penser de la danse et comment faut-il combattre ce mal? Voilà ce que je me propose de dire ici.

1. Les danses ne sont pas par elles-mêmes illicites. — « Tous les auteurs de théologie morale, dit Benoît XIV, affirment unanimement qu'il n'y a aucune faute à prendre part aux danses. » — Saint Liguori (l. III, n° 429) enseigne la même chose. — « Les danses, dit-il, à moins qu'elles n'aient lieu pour quelque mauvaise fin, ne sont pas des actes de débauche, mais des signes de joie. » — Si les Pères les blâment quelquefois avec force, ils parlent des abus qui les accompagnent, ou de celles qui sont obscènes et immodestes.

En effet, si les danses sont illicites, c'est, ou parce que le mélange des sexes peut allumer facilement le feu des passions, ou parce qu'il est d'usage, en dansant, que les hommes et les femmes se touchent et quelquefois se prennent par les mains. — Or, ces deux raisons ne suffisent pas pour faire que les danses soient mauvaises en elles-

mêmes. Si c'était à cause du mélange des sexes, il faudrait le condamner partout, même dans les réunions les plus modestes et les plus paisibles, ce qui est absurde. Quant à la seconde raison qui pourrait rendre les danses coupables, les théologiens enseignent unanimement que, *secluso omni affectu libidinoso*, toucher une personne d'autre sexe n'est pas une faute, et saint Liguori dit, d'après saint Antonin : « In choreis autem leviter apprehendere manum fœminæ, vel non erit culpa, vel ad summum venialis. »

Quant aux mouvements du corps qui ont lieu dans la danse, ou ils sont immodestes ou non : dans le premier cas il faut condamner la danse, non en elle-même, mais à cause des immodesties dont elle est l'occasion ; dans le second, on peut l'accuser de légèreté, non d'impudicité.

Nous pouvons donc conclure que les danses ne sont pas coupables par elles-mêmes.

2. Il y a des cas dans lesquels, bien que la danse ne soit pas mauvaise en elle-même, elle le devient par les circonstances qui l'accompagnent et ne peut être tolérée sous aucun prétexte.

Nous l'avons vu, d'après saint Liguori et d'après tous les saints Pères, il y a vraiment des danses honteuses et obscènes. Il est évident qu'elles ne peuvent être tolérées.

Un confesseur ne peut pas non plus tolérer la danse, quand, sans être immodeste, elle devient, pour un pénitent en particulier, véritablement mauvaise à raison des péchés mortels dont elle est *pour lui* l'occasion *prochaine*.

Nous ne pouvons mieux faire que de citer ici ce que dit le cardinal Gousset (Théol. mor., t. I, n° 651) des cas dans lesquels la danse ne peut pas être permise.

« 1° Un confesseur ne peut absoudre ceux qui persistent à vouloir fréquenter les danses regardées comme étant notablement indécentes, soit à raison des costumes indécents qu'on y porte, *mulieribus nempe ubera immoderate nudata ostendentibus ;* soit à raison des paroles obscènes qu'on s'y permet ; soit enfin en raison de la manière dont la danse s'exécute, contrairement aux règles de la modestie. On excu-

serait cependant une femme qui, ne se permettant rien de contraire à la décence, prendrait part à la danse uniquement pour faire la volonté de son mari, auquel elle ne pourrait déplaire sans inconvénient.

« 2° Il ne peut absoudre ceux qui fréquentent les bals masqués, à raison des désordres qui en sont inséparables.

« 3° Il ne doit pas absoudre ceux qui ne veulent pas renoncer à l'habitude de danser pendant les offices divins.

« 4° Que la danse se fasse d'une manière convenable ou non, on ne peut absoudre les pénitents pour lesquels elle est une occasion prochaine de péché mortel, à moins qu'ils ne soient sincèrement disposés à s'en éloigner. Mais, pour que la danse soit une *occasion prochaine* de péché mortel, il ne suffit pas qu'elle *occasionne* de mauvaises pensées ou autres tentations, même toutes les fois qu'on y va, car on en éprouve partout, dans la solitude comme au milieu du monde. »

Tels sont les cas dans lesquels la danse ne peut pas être tolérée.

3. Les danses, même licites, sont toujours dangereuses. — C'était l'avis de saint François de Sales. — Le chap. XXXIII de sa Philothée est intitulée : *Des bals et passe-temps loisibles, mais dangereux.*

« Les bals et les danses, dit-il, sont choses indifférentes en leur nature, mais selon l'ordinaire façon avec laquelle cet exercice se fait, il est fort penchant et incliné du côté du mal. » Et plus loin : « Je vous dis des danses, Philothée, comme les médecins disent des potirons et des champignons, les meilleurs n'en valent rien, et je vous dis que les meilleurs bals ne sont guère bons. »

Il faut lire tout ce chapitre dans lequel le saint évêque fait voir pourquoi et combien les bals sont dangereux, et de quelles précautions on doit s'environner quand on est condamné à y prendre part.

Les bals sont dangereux, parce que c'est un théâtre de vanité, et que la vanité engendre facilement les affections dangereuses.

Les bals se prolongent souvent, surtout dans les villes, jusques fort avant dans la nuit. Or, dit saint François de Sales (*ibid.*), « parmi les ténèbres et les obscurités, il est aisé de faire glisser plusieurs accidents ténébreux et vicieux, ce qui de soi-même est fort susceptible de mal. »

L'expérience prouve que le bal amollit le cœur, qu'outre la fatigue qu'on en rapporte, on en rapporte aussi et surtout un grand dégoût de la prière et des choses de Dieu, à moins qu'avant d'y aller et après en être revenu, on n'use des précautions dont nous parlerons plus loin.

Les bals de villages sont encore plus dangereux que tous les autres. — Ils ont toujours lieu dans le voisinage d'un cabaret ; les jeunes gens qui y prennent part sont ordinairement échauffés par le vin. Il est facile de juger ce qui doit arriver alors, quand surtout on n'est retenu, ni par la crainte de Dieu, ni par les lois d'une étiquette extérieurement sévère.

Dans les campagnes on se connaît davantage, la liberté est plus grande ; les mœurs, il faut le dire, sont plus grossières ; l'expérience apprend encore que là on se permet tout, que plusieurs s'y rendent avec l'intention formelle d'y chercher et d'y faire le mal. C'est là que se forment les liaisons dangereuses, là que se donnent les rendez-vous des promenades solitaires, sources de tant d'iniquités et de tant de déshonneurs.

Nous devons donc conclure avec Mgr Bouvier (*Dissertatio in sext. Decal. precept.*), que la danse telle qu'elle se pratique ordinairement nous ajouterons *surtout dans les campagnes*) est extrêmement dangereuse. « Modum saltandi consuetum periculi esse plenum. »

On trouvera dans le *Catéchisme de persévérance* de Gaume (t. III, leçon XXX), un piquant dialogue entre l'oncle et sa nièce sur la danse et ses dangers. La conclusion est celle-ci : — « Pour vous en particulier, ma nièce, si vous en croyez ma vieille expérience, si vous avez quelques égards pour mes cheveux blancs, vous ne danserez jamais. »

Comment faut-il combattre ce mal soit en chaire, soit au confessional ? — Faut-il user de la même sévérité en toute circonstance et envers toute espèce de réunion de danse ?

Nous regardons comme certain que, à part des cas très-rares et dont nous aurons tout à l'heure à nous occuper, on ne peut, en chaire, combattre ce mal par des moyens directs. — Un curé vraiment zélé doit se rappeler sans cesse cette parole de l'Ecclésiastique (I, 27) :

« *Timor Domini expellit peccatum,* » et s'appliquer sans cesse également à implanter dans les âmes ce précieux sentiment de la crainte de Dieu, du désir d'éviter les châtiments dont il menace le pécheur, sûr qu'il en aura plus fait s'il réussit, qu'il n'en ferait par les discours les plus solides et les plus complets sur les danses et leurs dangers. Partout, en effet, où règne la crainte de Dieu, il est possible, sinon de détruire les danses, du moins de les rendre rares et modestes. Comment, au contraire, veut-on détourner de l'occasion du péché des fidèles qui savent à peine et qui ne comprennent nullement que le péché est un mal pour eux?

Voilà donc le remède principal et pour ainsi dire unique contre les ravages que les danses immodestes font dans les âmes. Nous n'avons pas besoin de dire comment on doit faire naître et cultiver le sentiment de la crainte de Dieu. Chacun le sait, c'est par l'instruction bien donnée, instruction qui fait voir la solidité de la foi, et, par conséquent, la vérité des menaces divines. C'est par la confession fréquente des enfants et des adolescents, auxquels on s'efforce d'inculquer de bonne heure et le plus profondément possible l'amour de Dieu et la haine du péché, en leur proposant tous les motifs, ceux surtout qui, s'adressant à l'intelligence, sont destinés à devenir des principes de conduite ; c'est enfin par la prédication de temps en temps répétée, des grandes vérités de la religion : la mort, l'éternité, le jugement, le ciel, l'enfer, etc.

Jamais on n'arrivera sans ce moyen à former des populations chrétiennes, et ce sont les populations chrétiennes seules qu'on peut détourner efficacement du mal. L'honneur humain qui fait trop souvent naufrage à l'occasion de ces réunions de danse, est impuissant à lutter d'une manière efficace entre les passions de la jeunesse, qui y cherchent et y trouvent leur satisfaction.

Règle générale : N'attaquez jamais directement les danses en chaire. Parlez à l'occasion du vi^e^ précepte de la facilité de tomber dans les fautes qu'il défend, de leur gravité, des âmes qu'elles perdent en foule, de la nécessité de s'en défendre : montrez qu'on ne s'en défend pas en cherchant les occasions au lieu de les éviter ; énumérez, si vous le voulez, ces occasions, et nommez parmi elles la danse, mais ne faites pas ce qu'on appelle un sermon *ex professo* sur ce sujet.

Cependant il est des cas dans lesquels on peut et on doit même s'élever contre cet abus, mais il faut le faire avec une extrême prudence, une parfaite mesure. C'est un abus qu'il faut déraciner, sans doute, mais il faut prendre garde en se hâtant trop, en demandant trop, en exigeant avec trop d'empire, de dépasser la limite de ce qui est sage et possible. — A ce sujet, nous rappellerons ce que dit de la manière de corriger les abus M. Dubois, dans sa *Pratique du zèle* (ch. XI, n° 25). « Il faut peu à peu, avec tact et discernement, préparer les esprits, et les amener tout doucement à ce que l'on désire ; il faut profiter des occasions qui se présentent pour faire voir les inconvénients de l'abus et les avantages de sa destruction. Si les premières ouvertures sont goûtées, on fait une seconde tentative, et l'on finit quelquefois par atteindre ainsi son but sans trouble ni secousse.

« Au reste *(remarquons bien ceci)*, le grand moyen de succès en de telles circonstances, c'est de gagner à un haut degré l'estime et l'affection du troupeau. On doit toujours commencer par là ; c'est une espèce de passeport que l'on se fait délivrer par la paroisse, et à l'aide duquel on fait sans danger, et avec profit spirituel, une foule de petites excursions de zèle sur un terrain brûlant, que ne pourrait jamais aborder un pasteur impérieux et trop ardent. »

Pour prêcher sur les danses avec quelque espérance de succès, voici les conditions qui nous semblent rigoureusement nécessaires :

1° Que le curé, surtout s'il est encore jeune, ait déjà résidé depuis un certain temps dans la paroisse.

2° Qu'il puisse se rendre le témoignage, indispensable en pareil cas, qu'il jouit de l'estime et de la confiance de ses paroissiens.

3° Que l'esprit de la paroisse soit bon, c'est-à-dire chrétien ; autrement le curé court risque de voir ses paroles mal interprétées, et il doit se borner alors aux moyens indirects.

4° Que le curé puisse raisonnablement compter sur un certain succès. Il ne faut jamais parler en chaire sur des points délicats, quand on n'est pas à peu près sûr d'être au moins approuvé, sinon obéi. L'influence du curé est le bien le plus précieux des paroissiens ; il doit éviter de la compromettre. « Il évitera d'aller trop loin, dit le

cardinal Gousset (I, n° 651), de crainte d'être plus tard dans la nécessité de reculer, ce qui compromettrait son autorité. » — Il faut, en effet, prendre garde de la compromettre de quelque façon que ce soit, et ne pas s'exposer par un sermon intempestif sur les danses, à l'exaspération des mauvais sujets, qui parfois pour se venger du curé, lui adressent des insultes publiques, en organisant des danses plus bruyantes et plus rapprochées de sa demeure. — Il est beau sans doute, et méritoire de souffrir quelque affront pour la justice, mais cela n'est beau et méritoire qu'autant qu'il a été nécessaire de s'y exposer.

5° Observons encore que les instructions sur ce sujet doivent être rares. Il faut que les fidèles voient bien qu'on ne s'est décidé à en parler que vaincu par la nécessité de mettre fin à un abus si funeste, ou au moins d'ouvrir les yeux à ceux qui ne veulent pas s'obstiner dans le mal.

Quand, tout bien pesé devant Dieu, on se décide à aborder ce sujet délicat, comment doit-on conduire son instruction ?

C'est ici le lieu de rappeler tout d'abord ces autres paroles si sages de M. Dubois (*ibid.* — *Avis aux prédicateurs*, n° 355) : « Quelqu'austère que vous soyez par caractère, ne vous croyez jamais autorisé à offenser votre auditoire par des réprimandes amères ou caustiques, ou par des personnalités offensantes. Que d'églises, grand Dieu ! ont retenti péniblement de ces personnalités odieuses qui scandalisent les peuples et qui suscitent à un pasteur des inimitiés indestructibles ! »

L'instruction ne doit renfermer que des raisons fortes et solides qui prouvent le danger des danses ; pas de récriminations. Dans l'exorde et la péroraison, quelques paroles de charité, nous dirions presque de tendresse pastorale, et le zèle alors paraîtra vrai, et les fidèles seront plus disposés à se rendre.

Quelquefois, il sera bon, après avoir annoncé son sujet par quelques paroles pleines de calme, pleines de tristesse, si l'occasion l'exige, de lire, au lieu de parler soi-même, quelque passage d'un bon auteur sur le danger des danses, par exemple, le dialogue déjà cité de

M. Gaume, le chapitre XXXIII de la Philothée, etc. — On permet à un auteur beaucoup plus qu'à un prédicateur, parce que, évidemment, ce que l'auteur a dit il l'a dit, non en vue de tel auditoire, mais pour des besoins qui s'étendent à tous.

Examinons maintenant quelle conduite on doit tenir au confessionnal.

Saint Charles Borromée (*Instruction aux confesseurs*, édition Méquignon, p. 55), range, comme le remarque Mgr Gousset (Théol. mor., t. II, n° 565), les danses parmi les occasions relatives ou personnelles. Il enseigne que le confesseur peut absoudre le pénitent pour lequel les danses ont été une occasion de péché mortel, jusqu'à deux fois, mais si, malgré ses promesses, il retombe encore, il ne peut plus l'absoudre.

Si, tout en ne s'abstenant pas de fréquenter les danses, le pénitent, par certaines précautions, fait que cette occasion devient pour lui éloignée, on peut l'absoudre, et même on le doit, puisque la danse, comme nous l'avons établi, n'est pas mauvaise en elle-même.

Nous rapporterons ici une décision citée par Mgr Bouvier (*diss. in sext.*), et donnée le 29 mai 1684, par M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, à l'Évêque d'Arras qui le consultait. « 1° Les confesseurs doivent détourner autant qu'ils le peuvent leurs pénitentes de la danse, surtout s'il se trouve des garçons. — 2° Ils doivent leur refuser l'absolution si la danse est pour elles une occasion de péché, par mauvaises pensées ou autrement, et qu'elles ne veuillent pas promettre de s'en abstenir. — 3° Si elles n'est pas pour elles une occasion de péché, et s'il ne s'y passe rien de scandaleux, j'aurais de la peine à condamner les confesseurs qui leur donneraient l'absolution, supposé que l'Évêque ne l'ait pas défendu. — 4° Comme très-souvent il y a du péril dans la danse et qu'il arrive souvent que celles même à qui elle n'est pas une occasion de péché, s'y attachent trop, les confesseurs peuvent leur donner pour pénitence de s'en abstenir pour plus ou moins de temps, selon qu'ils les trouve disposées, et qu'il juge que cela leur est nécessaire, et leur refuser l'absolution si elles ne veulent pas le promettre.

« Je crois que la prudence est bien nécessaire dans cette occasion. »

Une sévérité trop grande à l'égard de ceux qui fréquentent les

danses nuirait beaucoup, éloignerait souvent du saint tribunal, et il arriverait ainsi que le désir de détruire le mal deviendrait précisément ce qui contribuerait le plus à donner de l'éloignement pour le remède. Il faudrait surtout se montrer indulgent, si l'on pouvait prévoir une désertion complète du tribunal de la pénitence.

Tels sont les devoirs du confesseur relativement à *l'absolution*. — Quels sont-ils relativement à la *direction?* — Le but de la direction au confessionnal relativement à la danse doit être d'en éloigner le plus possible. — Le confesseur 1° doit rappeler souvent les grands dangers de la danse. — 2° Il peut, et c'est un excellent moyen, conseillé par M. Tronson, donner pour pénitence, même aux personnes pour lesquelles la danse n'est pas une occasion prochaine, de s'en abstenir une fois ou deux, surtout les jours de fête solennelle ou pendant les temps de pénitence. — 3° Quand le caractère des personnes le permet, c'est-à-dire quand il prévoit que cela ne les éloignera pas de la fréquentation des sacrements, il peut différer de leur accorder l'absolution ou au moins la communion, en leur faisant comprendre l'éloignement qu'un chrétien doit avoir pour ces dangereux plaisirs, véritables pompes du monde, auxquelles il a renoncé par son baptême. — 4° Ne rien négliger pour donner à ses pénitents et pénitentes le goût de la piété, car dès que l'amour de la piété a pris racine dans un cœur, l'amour du monde disparaît de lui-même. — 5° Recommander aux personnes obligées de se trouver aux réunions de danse, de s'y occuper de pensées sérieuses, exiger même, s'il est possible, qu'on médite pendant le bal et aussitôt après le bal, sur la mort, les fins dernières, etc. « On dict qu'après les champignons il faut boire du vin précieux, et je dis qu'après les danses il faut user de quelques sainctes et bonnes considérations qui empêchent les dangereuses impressions que le vain plaisir qu'on a reçu pourrait donner à nos esprits. » (Saint François de Sales).

Faut-il user de la même sévérité en toute circonstance et envers toute réunion de danse?

Non, il ne le faut pas. Ainsi, par exemple, un bal de famille, un bal public donné à l'occasion d'une réjouissance publique, d'une fête

patronale, sont moins dangereux et moins blâmables que les autres. Il s'y glisse aussi beaucoup d'abus ; mais, règle générale, on peut montrer moins de sévérité pour ces réunions que pour les autres. Les plus dangereuses sont celles qui ont lieu chaque dimanche dans un grand nombre de paroisses. Ceux qui les fréquentent sont d'ordinaires grossiers et mal élevés ; les gestes, les paroles, sont en raison de la grossièreté des assistants, elles sont toujours accompagnées et suivies de promenades lointaines et solitaires, nocturnes quelquefois ; le confesseur doit être plus sévère pour ces sortes de réunions. Mais en tout il faut de la douceur : « Non aspere, non duriter, non modo imperioso, ista tolluntur ; magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando, » dit saint Augustin. — Ces paroles doivent être notre règle.

On combat encore la danse par le moyen très-efficace d'œuvres de persévérance dont le but est de réunir le dimanche, d'un côté les jeunes gens, de l'autre les jeunes filles. — Partout où les instituteurs et spécialement les institutrices témoignent quelque bonne volonté, ces œuvres sont possibles. — Pour quelques instituts religieux, c'est un point de règle, et il en devrait être de même pour toutes les communautés vouées à l'éducation, à la ville comme à la campagne, sauf, bien entendu, les pensionnats proprement dits.

On ne doit pas oublier qu'outre la passion et probablement plus que la passion, c'est l'attrait du plaisir qui groupe les jeunes gens à la danse ; donc pour les éloigner du bal, plaisir dangereux, il faut leur procurer d'autres plaisirs, plaisirs innocents, mais vrais plaisirs.

La réunion doit aussi avoir un caractère de piété, se terminer par une prière, une lecture ou une instruction, mais la prière et la lecture ou l'instruction étant ici l'accessoire, il faut se garder d'y consacrer une trop grande partie du temps.

Tels sont les moyens de combattre le mal que fait la danse. Le dernier surtout est des plus efficaces et mérite, par conséquent, d'attirer l'attention et d'exciter le zèle des pasteurs, aussi bien que des instituteurs et institutrices de la jeunesse.

TH. MIMIL, curé.

LITURGIE.

RÈGLES A SUIVRE PAR UN PRÊTRE QUI CÉLÈBRE LA SAINTE MESSE DANS UNE ÉGLISE ÉTRANGÈRE.

On pourrait se demander pourquoi nous revenons sur cette question. Nous le faisons pour répondre à plusieurs difficultés qui nous ont été posées, et qui n'ont pas encore été traitées dans la *Revue*. Nous avons, de plus, eu occasion de constater que les règles à suivre par un prêtre qui célèbre la sainte messe dans une église étrangère ne sont pas suffisamment connues.

Il ne peut être question du cas où l'office que récite, en son particulier, le prêtre qui célèbre dans une église étrangère est le même, tant sous le rapport de la qualité que sous le rapport du rit, que celui qui se fait dans cette église : ici la difficulté est toute résolue. Mais dans l'église où il dit la messe, si l'on fait un office différent du sien, il dit, suivant les circonstances, la messe conformément à son propre office, ou celle qui correspond à l'office qui se fait dans cette église ; il y a aussi quelques règles particulières à observer par rapport au rit de la messe.

Il faut, tout d'abord, établir certains principes ; puis nous allons examiner ces trois questions. Nous répondrons ensuite aux difficultés qui nous ont été adressées.

§ Ier. — *Principes à suivre sur la conformité de la messe avec l'office.*

Ces principes peuvent se réduire aux règles suivantes :

Première règle. — La messe est, en règle générale, conforme à l'office du jour.

Cette règle n'est autre chose que l'énoncé de la rubrique préliminaire du missel : « Missa quotidie dicitur secundum ordinem officii : « de festo duplici, vel semiduplici, vel simplici, de dominica, vel feria, « vel octava ». Les rubriques qui suivent énoncent le même principe (part. I, tit. I, II, III) : « Missa dicitur de duplici illis diebus quibus « in calendario ponitur hæc nota : *Duplex*... Missa de semiduplici di- « citur quando in calendario ponitur hæc vox : *Semiduplex*... De « simplici dicitur Missa sicut de semiduplici, ut suis locis ponitur... « Missa de feria dicitur quando non occurrit festum, vel octava, vel « sabbatum in quo fiat officium beatæ Mariæ ».

Quarti explique en ces termes les raisons de cette conformité (part. I, *Proemium*) : « Ratio hujus conformitatis videtur esse, quia ab Ecclesia « destinantur singuli dies, vel in cultum et honorem alicujus sancti, « vel in memoriam alicujus mysterii, et operis divini ; et consequenter « ipsa Ecclesia ordinat in eumdem finem omnes sacras functiones cu- « juslibet diei, quarum præcipuæ sunt officium canonicum et Missa : « sic enim integrum cultum, et non dimidiatum exhibet illis quos in- « tendit colere. Hinc Missa et officium convenire debent, non solum in « ordine ad Deum ultimum finem, sed etiam in ordine ad finem proxi- « mum, videlicet ad cultum talis sancti, vel talis mysterii veneratio- « nem. Ubi breviter advertendum, quod, quamvis sacrificium offerri « non possit nisi soli Deo, ob supremum latriæ cultum quem conti- « net, nihilominus offertur etiam ipsi Deo in honorem sanctorum, et « in gratiarum actionem de illorum victoriis, ut patet ex Trid. « Sess. XXII, c. III. Itaque semper Deus ipse principaliter adoratur « et colitur, vel ut mirabilis in sanctis suis, vel ut sanctus in omnibus « operibus suis. Secunda ratio assignari potest quia officium est præ- « paratio et dispositio ad Missam ; quare in rubricis præscribitur, ut « saltem matutinum cum laudibus præmitti debeat celebrationi Missæ. « Dispositio autem debet esse proportionata ultimæ et sublimiori for- « mæ ad quam disponit ; ergo officium et Missa in casu nostro debent « habere conformitatem ».

La même auteur ajoute ensuite le commentaire suivant du reste de la rubrique : « Missa dicitur vel de duplici etc., vel de dominica, vel

« de feria, ritu magis vel minus solemni, ob diversa et inæqualia me-
« rita sanctorum, qui secundum apostolum differunt sicut stellæ in
« claritate, ut notat Durandus in Rationali l. VII, c. I, vel propter di-
« versa beneficia per ipsos in Ecclesiam collata, unde Apostolus I ad
« Timot. I : *Qui laborant in verbo et doctrina, duplici honore digni*
« *habeantur*. Potest etiam non incongrue afferri illud ex hymno in
« laudem S. Joannis Baptistæ :

« *Serta ter denis alios coronant*
« *Aucta crementis, duplicata quosdam* :
« *Trina te fructu cumulata centum*
« *Nexibus ornant.*

« Quod alludit ad parabolam seminis evangelici Matth. XIII, produ-
« centis fructum vel trigesimum, vel sexagesimum, vel centesimum.
« In aliquibus enim sanctis est fructus trigesimus et simplex, cui cor-
« respondet et officium simplex : in aliis est semiduplex, qui medio
« modo se habet pro officio semiduplici. Centesimus denique spectat
« ad meritum excelsum sanctorum insignium, pro quibus fit officium
« primæ classis ».

Nota 1°. Nous disons *en règle générale*, car il y a plusieurs exceptions, comme il est facile de s'en convaincre en relisant ce qui est dit t. III, p. 257 et suiv. Des principes que nous avons alors exposés, il résulte que cette conformité de la messe avec l'office n'est pas toujours obligatoire : les règles liturgiques permettent, prescrivent même parfois des messes qui ne sont pas conformes à l'office du jour. On peut donc formuler ainsi l'obligation de dire la Messe conformément à l'office : 1° *La messe doit être conforme à l'office, quand celui-ci est du rit double-mineur ou équivalent, c'est-à-dire quand il exclut une fête double occurrente ou transférée.* Les messes qui font exception à ce principe sont les messes votives solennelles, les messes votives privées privilégiées et les messes de *Requiem* privilégiées, comme on peut le voir en se reportant à ce qui a été dit t. III, p. 343 et t. IV, p. 269, 471 et 547. 2° *La conformité de la messe avec l'office n'est pas obligatoire, quand l'office est du rit semi-double ou équivalent, c'est-à-dire quand il admet une fête semi-double occurrente ou transférée.* L'octave

de Noël fait exception à cette règle. Cette octave admet les semi-doubles occurrents ; mais la conformité de la messe avec l'office est obligatoire comme dans les cas précédents.

Nota 2°. Dans les jours où la conformité de la messe avec l'office n'est pas obligatoire, il n'est pas à propos de dire une messe non conforme à l'office, sans un motif raisonnable. Après l'indication des jours où il est permis de dire des messes votives privées, nous lisons dans la rubrique (part. I, tit. IV, n. 3) : « Id vero passim non fiat, nisi ratio-« nabili de causa, et quoad fieri potest, Missa cum officio conveniat ». Cette cause raisonnable doit être un motif de dévotion, et non point celui de dire une messe plus courte, si le prêtre n'a pas pour cela une raison de santé, de ministère, de voyage, ou autre semblable : il est toujours mieux de dire la messe du jour, quand on n'a pas de raison de dire une messe votive, et il ne faudrait pas prendre ainsi l'habitude de dire une messe votive toutes les fois qu'elle est permise. Sans taxer de faute vénielle, avec Quarti, celui qui agirait ainsi, nous dirons volontiers avec lui (part. I, tit. IV, d. II) : « Causa rationabilis... est quod-« libet motivum virtutis, e. g. peculiaris devotio erga aliquem san-« ctum vel mysterium Passionis etc., similiter motivum obedientiæ... « vel fidelitatis, ratione promissionis... Regulariter loquendo, melius et « perfectius est dicere Missam currentem et officio conformem, quia Deo « magis grata est pietas congrua ecclesiastico ritui ». Castaldi s'exprime ainsi sur ce point (l. II, sect. VI, c. IV, n. 9) : « Nec prætereundum « quod addit rubrica (nonnisi rationabili de causa), nam si quis ut cito « se expediat vel simili aliqua levi occasione permotus Missam cur-« rentem in votivam mutaret, utique contra rubricam faceret ». S. Liguori, rapportant les diverses opinions des théologiens et des rubricistes, s'exprime en ces termes (l. VI, n. 419) : « Nota to *nisi rationa-« bili de causa* : unde ait Merati non sufficere pro causa ad passim « Missas votivas celebrandas, ut sacerdos cito se expediat, vel alia si-« milis levis occasio. Verum sine dubio petitio facta a dante eleemosy-« nam alicujus Missæ votivæ, erit justa causa illam celebrandi. Necnon « probabiliter etiam censet Tamb., l. II, c. II, § 1, n. 3, sufficientem « esse causam specialem devotionem erga aliquod mysterium, vel san-

« ctum : hoc enim (ut ait), faciunt viri tunorati sine scrupulo. Imo « Ronc., c. IV, q. 2, r. 1 ex Gav., part. I, tit. IV, l. p. in fine putat « præfatam rubricam esse tantum de consilio, et nullo modo obligare, « ita ut etiam ad passim missas votivas dicendas nulla causa requira- « tur; nam alias forte, dicit, videretur rubrica sibi contradicere, cum « antea dixerit Missas votivas celebrari posse *pro arbitrio sacerdotum* ; « arbitrium autem non limitatur ad causam ; huic tamen opinioni non « acquiesco, si quis passim vellet sine ulla causa Missas recitare : ru- « brica enim, per illa verba, *id vero passim non fiat*, restringit arbi- « trium, ita ut ipsæ passim nequeant celebrari, nisi adsit rationabilis « causa ».

Deuxième règle. — La loi qui prescrit la conformité de la messe avec l'office, atteint à la fois le prêtre qui célèbre la sainte messe, et l'église dans laquelle elle est célébrée.

Les divers décrets que nous citons ci-après aux paragraphes deuxième et troisième prouvent suffisamment cette deuxième règle. En se reportant à ces décisions, il est facile de comprendre que cette loi atteint d'abord directement le prêtre lui-même. Celui-ci doit, à raison de l'office qu'il a récité, dire la messe conformément à cet office. Elle atteint encore directement l'église où la messe est dite, et indirectement les prêtres qui y célèbrent, en ce sens que toutes les messes célébrées dans une église devraient être conformes à l'office de cette église. Il est facile de conclure de là que si un prêtre célèbre dans sa propre église, il est obligé de dire la sainte messe conformément à son office, les jours où les messes votives et les messes de *Requiem* ne sont pas permises. Mais il n'en est pas de même lorsque le prêtre célèbre hors de sa propre église : ici deux lois opposées peuvent se trouver en regard. Les églises auxquelles un clergé, ou au moins un prêtre est attaché, ont un ordre d'offices à elles. Elles sont, comme nous venons de l'énoncer, et comme le prouvent les décisions auxquelles nous renvoyons, atteintes par la loi de la conformité de la messe avec l'office, toutes les fois que les messes votives et les messes de *Requiem* ne sont pas permises, et souvent l'ordre d'offices de ces églises ne s'accordera pas avec celui du prêtre qui viendra y célébrer. On peut et on

doit donc demander si ce prêtre devra alors célébrer la sainte messe conformément à son propre office, ou suivant celui de l'église dans laquelle il célèbre.

On entend ici par *église* les églises proprement dites, et de plus, les oratoires publics qui ont un ordre d'offices à eux. Nous reviendrons sur cette question.

Troisième règle. — 1° Si le rit de l'office d'une église ne permet pas les messes votives et les messes de *Requiem*, toutes les messes qui sont célébrées dans cette église doivent l'être avec les ornements de la couleur qui convient à cet office ; 2° aucun prêtre ne peut célébrer avec des ornements d'une couleur qui ne convient pas à la messe qu'il dit, excepté dans les circonstances énoncées t. xviii, p. 267.

Les deux parties de cette règle sont suffisamment prouvées par les décrets que nous citons plus bas, et, en particulier, par ceux sur lesquels est appuyée la première règle du paragraphe troisième. La seconde partie est d'ailleurs l'application des rubriques du Missel, part i, tit. xviii, *de Coloribus paramentorum.*

§ II. — *Circonstances dans lesquelles un prêtre doit dire la sainte messe conformément à son office, même dans une église où l'on fait un office différent.*

Il faut noter d'abord que tout prêtre doit célébrer la messe conformément à son office toutes les fois qu'il n'y a pas une raison pour se conformer à l'église où il célèbre. Nous entrerons, au paragraphe suivant, dans le détail de ces raisons. Lorsqu'il ne le fait pas, c'est une exception. De toutes les décisions relatives à ce point, comme aussi des règles que nous allons établir, il résulte que le prêtre doit dire la messe conforme à son office, si une règle liturgique plus importante n'y met pas obstacle.

Il faut remarquer, en second lieu, que par messe conforme à l'office, nous entendons, comme il est naturel de l'entendre, la messe de la fête ou de la férie dont le prêtre récite l'office, ou toute autre messe que cet office permettrait de célébrer, comme une messe votive

ou une messe de *Requiem*, si ces messes sont autorisées dans l'église où l'on a dit la messe.

Cela posé, nous établissons les règles suivantes.

Première règle. — S'il ne s'agit pas d'une messe paroissiale ou conventuelle, ou si l'on ne célèbre pas, dans l'église où il faut dire la messe, une fête avec solennité et concours de peuple, un prêtre étranger doit dire la messe conformément à son office, 1° toutes les fois que les messes votives sont permises dans cette église, 2° lorsque la couleur des ornements convient à son office.

Les décrets que nous citons plus bas sont une preuve de cette première règle et en particulier le quatrième décret mentionné à l'appui de la première règle donnée § 3. La quatrième, la cinquième, la septième et la neuvième règles du même paragraphe nous donnent le développement des exceptions relatives aux messes paroissiales et conventuelles, et aux fêtes célébrées avec solennité et concours de peuple.

Deuxième règle. — Le prêtre qui célèbre dans une église étrangère peut dire, dans cette église, une messe votive ou une messe de *Requiem*, toutes les fois seulement que ces messes sont autorisées et par son propre office et par celui de l'église où il célèbre.

Il suffit de prouver la première partie de cette règle, la seconde sera examinée au paragraphe troisième.

Cette première partie est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. — *Question.* « An sacerdos habens officium ritus duplicis, sed celebrans in ecclesia in qua fit officium de semiduplici, « possit dicere missam votivam? » *Réponse.* « Negative ». (Décret du 7 sept. 1816, N° 4526, Q. 20.)

2e Décret. — « ... Nec licere sese conformare ecclesiæ, si in ea « celebretur missa votiva, et ipsi celebraverint officium sub ritu duplici. (Décret du 16 déc. 1828, N° 4646.) »

Troisième règle. — Dans un oratoire privé, tous les prêtres disent la messe conformément à leur office.

Cette règle repose sur le décret suivant : « In oratorio privato, missa « semper concordare debet cum officio quod quisque recitavit. » (Décret du 12 nov, 1831, N° 4669, Q. 31.)

On peut comprendre ici, ce semble, les oratoires publics qui n'ont pas de clergé, car ces oratoires n'ont pas un ordre d'offices à eux. Cavalieri, commentant les décisions relatives à la question qui nous occupe, s'exprime comme il suit (t. III, decr. 84, n. 2) : « Nos « volumus dubium excitare an nempe usquemodo producta decreta « militent dumtaxat de sacerdote ad celebrandum accedente ad eccle- « siam in qua est usus chori, an vero etiam de accedente ad oratoria « aliasque ecclesias in quibus usus chori non est? Et certum est, « quod præsens, uti et illud quod explicat, reapse disponunt de ecclesiis « choralibus, *nempe regularium et monialium, in quibus recitatum* « *est officium duplex*. Et quidem de hujusmodi ecclesiis utique valid ior « procedit ratio : sunt namque præcipuæ, et in iisdem sanctus habuit « officium, unde jus etiam habet ad missam, sin minus, saltem ad co- « lorem suo officio convenientem, ubi illæ, in quibus usus chori non « est, vix a rubricis attenduntur, nec in iisdem sanctus habuit offi- « cium, ut inde argui valeat ad conformem missam, aut colorem. « Hinc rite nos inferre posse credimus, in ecclesiis, in quibus usus « chori non est, sacerdoti esse liberum, vel se conformare ecclesiæ « in missa, vel hanc dicere de suo officio, et si hoc ita patiatur, ad- « huc missam de *Requiem*, etsi calendarium quo ecclesia utitur, vel « sacerdos ejusdem curæ destinatus, officium duplex adnotet, exceptis « duntaxat festis illis, quæ in tali ecclesia solemniter celebrarentur. »

Quatrième règle. — Si un prêtre célèbre, le dimanche, dans une église où, à raison d'une octave, on prend, à l'office de ce dimanche, la couleur de cette octave, ce prêtre peut célébrer la messe du dimanche avec les ornements qu'on lui présente. S'il faisait lui-même une octave, il pourrait prendre la couleur du dimanche ou d'une autre octave qui se ferait dans cette église.

Cette règle est appuyée sur la décision suivante. *Question :* « In « diebus dominicis, quibus tam fratres quam exteri celebrant de do- « minica, possunt exteri coloribus uti paramentorum quibus utuntur « fratres ratione alicujus octavæ, et fratres in alienis ecclesiis uti co- « loribus juxta ritum earumdem? » *Réponse :* « Posse » (Décret du 11 juin 1701, n° 3586, q. 3.)

§ III. — *Circonstances dans lesquelles un prêtre doit dire la sainte messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où il célèbre, préférablement à celle qui correspond à son propre office.*

Quatre espèces de circonstances peuvent empêcher un prêtre de célébrer la messe qui correspond à son office : 1° la nature de l'office qui se fait dans l'église où il célèbre; 2° la solennité de la fête; 3° la fonction qu'il remplit; 4° la nature de son propre office. Nous allons les examiner à part.

I. — De l'obligation de dire la messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où l'on célèbre, à cause de la nature de cet office.

Il faut, sur ce point, se conformer aux règles suivantes.

Première règle. — Le prêtre qui célèbre la messe dans une église étrangère doit dire la messe conformément à l'office qui se fait dans cette église, toutes les fois qu'il est obligé de se servir d'ornements d'une couleur qui ne convient pas à son office.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. — *Question :* « In ecclesia ubi fit officium duplex « confessoris aut virginis, potestne quis missam de martyre (de quo « recitat officium) celebrare, et in quibus paramentis? » *Réponse :* « Semper uniformari debet officio ecclesiæ in qua sacerdos celebrat, « et etiam in colore paramentorum; et quando est duplex, tunc cele- « brari debet de sancto cujus particularis illa ecclesia celebrat offi- « cium ». (Décret du 4 sept. 1745, n° 4175, q. 8.)

2e Décret. — *Question :* « Recitantes officium de martyre, et ce- « lebrantes in ecclesiis ubi dicitur de confessore, utrum debeant se « conformare in colore illis ecclesiis, etiam nulla ibi sit solemnitas? » *Réponse :* « Affirmative..... etiam quoad missam, quæ non poterit ce- « lebrari de sancto confessore, si color fuerit rubeus ». (Décret du 7 mai 1746, n° 4181, q. 13.)

3e Décret. — *Question :* « An sacerdotes recitantes officium de « martyre, sed celebrantes in ecclesia ubi fit de confessore, possint

« dicere missam sui officii cum paramentis albis? Et quatenus nega-
« tive, an teneantur dicere missam juxta officium ecclesiæ in qua cele-
« brant? » *Réponse :* « Servetur decretum in Varsavien. 7 maii 1846,
« in respons. ad dub 13 ». (Déc. du 7 sept. 1816, n° 4526, q. 18.)

4e Décret. — « Missam concordare debere cum officio quod quis-
« que recitavit, dummodo cum colore ecclesiæ in quo celebrat, apte-
« tur ». (Décret du 12 nov. 1831, n° 4669, q. 31.)

5e Décret. — *Question :* « An sacerdos celebrans in Ecclesia in
« qua aliud peragitur officium, possit se conformare tantum in sacris
« paramentis, et celebrare missam respondentem officio, uti, ex. gr.,
« si officium recitavit de martyre, et in ecclesia fiat de confessore,
« possit cum paramentis albis legere missam de sancto martyre? »
Réponse : « Negative ». (Décret du 26 avril 1834, n° 4725, q. 2.)

6e Décret. — *Question :* « In ecclesia sanctimonialium capuccina-
« rum civitatis Mexicanæ ordinario diœcesano subditarum quadra-
« ginta et amplius abhinc annis, consuetudo invaluit contra id quod
« hac de re præscriptum a rubricis invenitur, ut sacerdotes missam
« sic officio suo conformem celebrent, ut nec de colore paramentorum
« nec de ritu capuccinarum curent ; imo potius moniales ipsæ sacristæ
« quotidie ad ornamenta ministranda non ecclesiæ suæ propriæ, sed
« clericale directorium consulant et sequantur. Capellanus ergo qui
« earum nunc curam gerit sacræ rituum Congregationi requisivit an
« standum sit in posterum prædictæ consuetudini, an rubricis? »
Réponse : « Servandas esse rubricas et decreta hujus sacræ congrega-
« tionis ». (Décret du 11 avril 1840, n° 4883.)

Le but de cette première règle est de réfuter deux erreurs. La première consiste à soutenir qu'il est permis, même aux fêtes doubles, de prendre une couleur autre que celle de la fête qui se célèbre dans l'église où l'on dit la sainte messe ; la seconde est celle des personnes qui prétendent qu'on doit alors dire la messe conformément à son office avec des ornements dont on se sert dans l'église où l'on célèbre, sans avoir égard à la couleur de ces ornements. Dans les fêtes du rit double, comme on le voit, et dans les jours seulement où l'on ne peut pas dire de messes votives, toutes les messes, dans une même église,

doivent être célébrées avec des ornements de même couleur, et tous les prêtres qui feraient un office dont la couleur est différente doivent se conformer aux autres et pour la couleur et pour la qualité de la messe.

Il y a exception à la règle de l'uniformité des couleurs toutes les fois qu'il n'est pas possible de procurer aux prêtres qui viennent dire la sainte messe, des ornements de la couleur du jour, comme il a été dit t. XVIII, p. 267. Mais c'est un cas bien différent de celui qui nous occupe.

Deuxième règle. — Un prêtre qui célèbre dans une église étrangère ne peut pas dire une messe votive à laquelle convient la couleur des ornements dont il est obligé de se servir, à raison du rit double de la fête qui se fait dans cette église, quand même l'office qu'il récite en particulier n'exclut pas les messes votives.

Cette règle repose sur cette décision. *Question :* « Cum S. R. C. « sub die 16 aprilis de anno 1834 sapientissime decreverit quod sa- « cerdos celebrans in ecclesia ubi color albus adhibetur, celebrare ne- « queat missam de sancto martyre, cujus persolvit officium, quæritur « quomodo se gerere debeant sacerdotes societatis Mariæ qui extra pro- « priam celebrant ecclesiam, ac præsertim sacrum immolant in ecclesia « vulgo a Fowrinx, in qua pene semper color albus occurrit, dum ipsi « de sancto martyre recitant? Poteritne hoc casu quilibet societatis « sacerdos celebrare missam votivam, ut se conformet colori albo in « ecclesia ipsa adhibito ? » *Réponse :* « In casu tantum quo ritus ec- « clesiæ id permittat. » (Décret du 11 sept. 1847, n° 5116, q. 3.)

Troisième règle. — Celui qui a récité un office double ne peut pas dire une messe de *Requiem* dans une église où l'on fait un office qui permet ces sortes de messes.

Les preuves de cette règle sont examinées ci-après, au sujet de la sixième règle, où l'on distingue les cas qui présenteraient un motif de dispense.

II. — De l'obligation de dire la Messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où l'on célèbre, à cause de la solennité de cet office.

La discussion de cette question est l'objet de la quatrième règle du présent paragraphe.

Quatrième règle. — Dans une église où l'on célèbre une fête avec solennité et concours de peuple, le prêtre se conforme, pour la sainte messe, à l'office qui se fait dans cette église.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. — *Question :* « An fratres (tertii ordinis S. Francisci) « diebus quibus propria officia celebrant sub ritu duplici, celebrantes « in alienis ecclesiis, possint celebrare missas cum dictis officiis con- « cordantes, vel possunt celebrare de aliis, conformando se ritui ea- « rumdem ecclesiarum ? » *Réponse :* « Negative, quando festum ce- « lebratur cum solemnitate et concursu populi ». (Décret du 11 juin 1701, n° 3586, q. 1.)

2e Décret. — *Question :* « Utrum sacerdos sæcularis vel regula- « ris, habens officium duplex, et quid si duplex primæ vel secundæ « classis, celebrans in aliena ecclesia ex devotione, ubi celebratur fes- « tum solemne, debeatne celebrare missam, conformando se illi eccle- « siæ, ubi celebrat, etiam quoad solemnitatem, et colorem paramento- « rum ?» *Réponse :* « Serventur decreta alias edita in una tertii ordinis « S. Francisci 11 junii 1701, et sacerdotes tam sæculares quam regu- « lares conformare se debent ritui ecclesiæ in qua celebrant ». (Décret du 29 janvier 1752, n° 5223, q. 10.)

Mais, que faut-il entendre ici par une fête célébrée avec solennité et concours de peuple? Il faut, dit M. de Herdt (4e éd., l. I, p. 130), que ce concours ait lieu pour la fête elle-même, et non pas à raison du dimanche ou de l'obligation d'assister à la messe. D'après le tableau approuvé par le secrétaire de la S. C., on entendrait par là une fête particulière à cette église, et du rit double de première ou de seconde classe. Il conviendrait alors que tous les prêtres qui célèbrent la messe dans cette église se conformâssent à l'office qui s'y fait, quand même ils feraient en leur particulier un office double de première classe, avec les mêmes ornements. Aucune loi positive n'a précisé jusqu'ici l'application de cette règle, et il faut, par conséquent, se diriger d'après les circonstances.

II. — De l'obligation de dire la Messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où l'on celebre, à cause de la fonction que le prêtre remplit.

Les règles que nous avons posées précédemment se rapportent toutes à une messe privée ; mais un prêtre peut être appelé à dire une messe paroissiale ou à accomplir les charges d'une église. Ceci peut être encore une raison de célébrer la messe conformément à l'office de cette église. Nous donnons sur ce sujet les règles suivantes, en remettant au § 6 celles qui concernent spécialement les aumôniers de religieuses.

Cinquième règle. — La messe paroissiale doit toujours se dire conformément à l'office qui se célèbre dans l'église.

Cette règle repose sur le décret suivant. *Question* : « Regulares, « utpote ejecti a suis cœnobiis in tota Hispania, et hanc ob causam « tanquam parochi vel vicarii variis ecclesiis præfecti, pro officio reci- « tando missaque celebranda, an possint vel debeant recitare officium, « et missam celebrare juxta calendarium diœcesis, in qua ecclesiis de- « serviunt, vel juxta regulare calendarium ordinis ad quem per profes- « sionem religiosam pertinent ? » *Réponse :* « Teneri in casu ad offi- « cium ordinis, sed in diebus festis missam pro populo celebrandam « ut in calendario diœcesis ». (Décret du 23 mars 1846, n° 5050, q. 5.)

Sixième règle. — Tout prêtre appelé à satisfaire aux obligations d'une église peut dire la messe conformément à l'office qui s'y fait, et se conformer en tout au calendrier de cette église, même pour dire une messe de *Requiem.*

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret.— « Sacerdotes regulares addictos, seu vocatos ad sa- « tisfaciendum oneribus alicujus ecclesiæ, posse celebrare missas de « sancto, sive de *Requiem*, ad formam et ritum ejusdem ecclesiæ, juxta « rubricas missalis Romani ». (Décret du 15 déc. 1691, n° 3259.)

2e Décret. — *Question :* « An sacerdos regularis invitatus extra « propriam ecclesiam ad celebrandum in die, in quo ab ipso ex præ- « scripto proprii instituti recitatur officium duplex, possit se conforma- « re cum missa quæ celebratur in illa ecclesia ad quam invitatur,

« sive de sancto, sive de *Requiem* ? » *Réponse :* « Affirmative ». (Décret du 3 oct. 1699, n° 3534.)

Il résulte de cette règle qu'un prêtre appelé pour célébrer dans une église une messe de *Requiem* peut le faire, quand même l'office qu'il récite en particulier exclut ces sortes de messes. Le décret suivant nous est une preuve de ce corollaire. *Question :* « Utrum sacerdos sæcula-« ris vel regularis habens officium duplex, et quid si duplex primæ « vel secundæ classis, celebrans in aliena ecclesia ex obligatione in « sepultura solemni alicujus cadaveris, vel exequiis solemnibus, debe-« at se conformare illi ecclesiæ, celebrans missam de *Requiem* ? » *Réponse :* « Sacerdotes tam sæculares, quam regulares, conformare se « debent ritui ecclesiæ in qua celebrant ». (Décret du 29 janvier 1752, n° 4223, q. 11.)

Une autre difficulté se présente ici. On fait dans une église des funérailles ou un office solennel pour les morts. C'est un jour libre suivant le calendrier du diocèse, et toutes les messes se célèbrent en noir. Un prêtre qui récite en son particulier un office double peut-il alors dire, comme les autres, la messe basse de *Requiem* ? Nous avons résolu négativement cette difficulté t. v, p. 52. Nous avons donné pour preuve de notre assertion un décret du 7 mai 1746, et nous avons ajouté que cette décision dérogeait à un décret antérieur. Le décret du 7 mai 1746 est confirmé par cet autre. *Question :* « An standum sit » decreto (passim non observato) vetanti sacerdotem habentem officium « duplex, confluentem ad ecclesias sive regularium sive aliorum, dice-« re Missam de *Requiem* ? *Réponse :* « Negative, et strictim servetur « enuntiatum decretum in Varsavien. » (Décret du 17 déc. 1828, n° 4645, q. 6.) Le décret auquel on renvoie ici est celui du 7 mai 1746. Il faut en conclure que le mot *negative* se rapporte à la question de savoir si l'on peut alors dire la messe des morts, et non pas directement aux termes de la difficulté adressée à la S. C. Mais une décision récente confirme celle qui paraissait abrogée. *Question :* « An sa-« cerdotibus, qui recitaverunt officium alicujus sancti duplicis, licitum « sit celebrare missam de requie in aliena ecclesia, ubi non dicitur « officium duplex, imo fiunt exequiæ pro aliquo defuncto præsente

« corpore, vel anniversarium? » *Réponse* « Affirmative. » (Décret du 4 mars 1866, n° 5358, q. 3.) En examinant de plus près le texte de ces décisions, nous voyons que celles du 7 mai 1746 et du 17 déc. 1828 se rapportent à la question posée dans un sens général, et celle du 4 mars 1866 est relative au cas particulier qui nous occupe, comme celle du 23 août 1704. D'après les réponses du 7 mai 1746 et du 17 déc. 1828, un prêtre qui récite un office double, célébrant dans une église où l'on fait un office semi-double, n'est pas autorisé par là à dire ce jour-là une messe de *Requiem;* mais il peut le faire dans une circonstance particulière énoncée dans les décisions du 23 août 1704 et du 4 mars 1866, à savoir si l'on fait un office funèbre et si les messes basses se disent en noir, comme il arrive en certaines circonstances. Et souvent, il arrive qu'en célébrant cette messe, le prêtre se trouve appelé à satisfaire aux obligations de l'église, suivant la règle qui nous occupe.

Cette règle est-elle tellement rigoureuse que si un prêtre ne pouvait pas célébrer ailleurs, il fût tenu de s'abstenir de dire la messe ce jour-là? Nous ne le pensons pas, et nous croyons qu'alors il pourrait dire la messe conforme à son propre office avec les ornements qui conviennent à celui qui se fait dans cette église. Puisqu'on peut être dispensé de la couleur en certaines circonstances, comme, par exemple, quand il se présente un trop grand nombre de prêtres pour dire la sainte messe, il en résulte évidemment qu'il vaut mieux célébrer avec des ornements d'une couleur différente que de ne pas célébrer du tout. Il en était de même dans un grand nombre des diocèses de France avant le retour à la liturgie romaine, et il fallait bien se considérer, en beaucoup de circonstances, comme dispensé de la couleur. Ainsi, par exemple, on employait en beaucoup d'églises la couleur verte pour les confesseurs pontifes, le violet pour les confesseurs non pontifes. En se conformant à la messe, on ne gagnait rien, puisque la couleur ne lui convenait pas. Jamais l'autorité compétente n'a attribué ces couleurs aux messes des saints. Dans un jour où toute l'Église célèbre une fête qui requiert des ornements blancs, on présentait des ornements de couleur rouge comme convenant à l'office des dimanches après la Pentecôte ; en

se conformant alors à la messe de cette église, on commettait deux irrégularités, puisqu'il fallait négliger un office prescrit partout, pour dire une messe qui n'était pas celle du jour, avec des ornements qui ne lui convenaient pas. Nous croyons, encore une fois, pouvoir admettre alors la dispense de la couleur.

La seconde partie est appuyée sur cette autre décision. *Question* : « Cum missæ de beatis celebrari possint tantum in illis ecclesiis pro « quibus concessum est officium ipsorum, dubitatur utrum sacer- « dotes recitantes officium de beatis, sed celebrantes in ecclesia ubi « fit de sancto, possint dicere missam officii, vel teneantur se confor- « mare ecclesiæ in qua celebrant ? » *Réponse* : « Negative ad primam « partem ; affirmative ad secundam ». (Dicret du 7 sept. 1816, n° 4526, q. 17.)

Cette règle, comme on le voit par la teneur de la question et l'ensemble des prescriptions relatives au culte des bienheureux, sur laquelle elle repose, s'applique à tous les cas, même à celui où l'on ferait dans cette église l'office de la férie. On pourrait donc alors célébrer une messe votive, si le rit de cette église le permet.

IV. — De l'obligation de dire la Messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où l'on célèbre, à cause de la nature de son propre office.

Cette circonstance est celle où le prêtre qui célèbre dans une église étrangère fait l'office d'un bienheureux non canonisé, dont le culte n'est pas autorisé dans cette église. Il doit alors dire la messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où il dit la sainte messe, comme on le verra ci-après.

§ 4. — *Règles spéciales pour les messes des bienheureux non canonisés.*

Les règles précédentes se rapportent aux cas ordinaires, c'est-à-dire aux messes du temps ou des saints. Mais on ne peut pas, sans un indult spécial, célébrer les messes des bienheureux non canonisés dont

la fête se fait dans l'église où l'on dit la messe; et si l'on récite en particulier l'office d'un bienheureux, on ne peut pas en dire la messe dans une église où la fête n'est pas autorisée : il faut alors se conformer, pour la messe, à l'office qui se fait dans cette église.

La première partie de cette règle repose sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Missæ pariter (Beatorum) quæ fuerunt indultæ « certis personis, nempe presbyteris regularibus vel sæcularibus ali- « cujus loci vel monasterii, seu presbyteris alicujus ecclesiæ servitio « præcipue addictis, a confluentibus sacerdotibus, quavis dignitate, « etiam cardinalatus, insignitis, minime celebrentur. » (Décret général du 27 septembre 1659, n° 2002, § 6.)

2e Décret.— *Question :* « An sacerdotes confluentes ad earumdem « monialium (capuccinarum) ecclesias devotionis gratia, possint cele- « brare missas de beatis non canonizatis ipsarum monasteriis con- « cessas? » — *Réponse :* « Negative, inconsulta S. C. » (Décret du 11 juin 1701, n° 3588, q. 2.)

Que devrait donc faire un prêtre qui dirait la messe dans une église où l'on fait la fête d'un bienheureux non canonisé, du rit double, et si la couleur des ornements ne convient pas à la messe conforme à son office? La S. C. décide que ce prêtre doit aller célébrer ailleurs. Après le doute qui a donné lieu au deuxième décret que nous venons de rapporter, on pose cette autre question : « Et quatenus negative « ad 2, quæ missa, et quo colore illa die in ecclesiis prædictarum mo- « nialium a sacerdotibus confluentibus celebranda sit ? » La réponse est celle-ci : « Missam celebrandam esse a confluentibus de die, et se « conformare debere officio proprio, quatenus color paramentorum ec- « clesiæ monialium, in qua celebratur festum, sit idem, nec disconve- « niat; secus vero alibi celebrandum. » (Même décret, q. 3.)

§ 5. — *Règles spéciales à suivre par les prêtres qui célèbrent dans les églises des religieux.*

Sans un indult spécial, aucun prêtre ne peut dire les messes propres à un ordre religieux, s'il n'appartient pas à cet ordre. Les

prêtres qui célèbrent la messe dans les églises des religieux se conforment aux règles précédentes ; mais en se servant du Missel romain, au propre ou au commun.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Monachi S. Bernardi in monasterio B. M. V. Gratiarum, ad S. Silvestri montis Soractis, post concessam a S. R. C. « die 8 augusti 1655 facultatem celebrandi missas S. Nonnosi, necnon « die 7 septembris 1658 recitandi officium, supplicarunt hodie pro « licentia dicendi et celebrandi dictam missam quocumque tempore, « ut fit de votivis aliorum sanctorum, idque tam per ipsos sæculares, « quam per omnes alios sacerdotes sive sæculares, sive regulares, ad « dictam ecclesiam celebraturos accedentes et concurrentes. Et eadem « S. C. quoad 1 respondit : Non indigere : quoad 2, licere et concedere judicarunt, dummodo utantur Missali romano. » (Décret du 26 janvier 1664, n° 2259.)

2e Décret. — « S. R. C., ad tollendos abusus circa variationem « celebrationis missarum in festis duplicibus, forsitan introductos in « ecclesia metropolitana Montis Regalis in regno Siciliæ, inhærendo « decretis alias emanatis, præcepit : Ut in festo de sanctis duplicibus, « etiam de non præcepto servandis, de quibus in dicta ecclesia recitatur officium, in posterum tam monachi et presbyteri sæculares « adscripti servitio dictæ ecclesiæ (qui, ut asseritur, recitant in choro « officia divina more monastico, et secundum regulam S. Benedicti) « quam alii sacerdotes ad illam confluentes, debeant celebrare missam « de sancto currenti de quo in dicta ecclesia fit officium duplex, quatenus velint celebrare, et non alio modo, cum Missali romano, et « juxta illius rubricas, quoad sacerdotes qui non debent neque tenentur uti Missali monastico. Et ita decrevit, et servari mandavit, quacumque consuetudine in contrarium non obstante, quam abusum « esse declaravit. » (Décret du 22 mai 1683, n° 2259.)

A ces décisions nous pouvons joindre toutes celles que nous apportons au paragraphe suivant au sujet des règles à suivre par les aumôniers de religieuses.

Nous avons dit : sauf un indult spécial, car il est permis à tous les

prêtres de dire dans les églises de certains religieux les messes propres à leur ordre. Telle est la messe de saint Benoît propre aux Bénédictins, d'après une concession de Benoît XIII, en date du 10 février 1727. Postérieurement à cette concession, la S. C. n'aurait pas exigé le contraire comme elle l'a fait le 18 mars 1702 dans le quatrième décret rapporté au paragraphe suivant. La même permission a été donnée par Clément XIV pour les messes propres aux Ermites de Saint-Augustin, le 18 juin 1793. Pie VI a accordé la même faveur pour celles des Franciscains, le 5 septembre 1775, pour celles des Carmes-Déchaussés, le 14 août 1777, et pour celles des Capucins, le 15 juillet 1778.

§ 6. — *De la messe que doit dire un aumônier de religieuses tenues à l'office.*

Les règles précédentes ne peuvent pas s'appliquer complètement aux chapelains de religieuses tenues à la récitation de l'office. Celles-ci doivent avoir leur messe conventuelle, conforme à l'office, et cette messe peut être du nombre de celles qui ne sont pas permise au prêtre qui la célèbre. Cette circonstance demande, par conséquent, des dispositions particulières.

On se conforme, à cet égard, aux règles suivantes : 1° En règle générale, un aumônier de religieuses tenues à l'office peut toujours dire la messe conformément à l'office qu'elles font, quand même il est d'un rit inférieur à celui de l'office que l'aumônier récite en son particulier ; mais toutefois en se servant du Missel romain et sans dire les messes propres à l'ordre auquel ces religieuses appartiennent, s'il n'a pas le pouvoir de les dire, suivant la règle précédente. 2° La messe chantée est toujours conforme à l'office des religieuses : elle se dit dans le Missel romain suivant ce qui vient d'être dit. 3° L'aumônier doit encore dire cette messe en certaines circonstances, comme si c'est la coutume ou s'il y a une prescription spéciale. Telle est la prescription concernant les aumôniers des communautés de l'Ordre de Saint-Benoît, qui sont tenus, le jour de la fête de ce saint et pendant l'oc-

tave, de dire la messe dans le Missel monastique. 4° L'aumônier dit encore la messe conformément à l'office qui se fait dans la communauté, lorsque la couleur des ornements ne convient pas à son office, suivant les principes posés dans la première règle. 5° Enfin, si c'est l'usage, l'aumônier dit la messe qui correspond à son propre office toutes les fois qu'il le peut, suivant les règles générales.

La première partie de cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Moniales poterunt de sanctis propriis celebrare « officium, sed missam cum Missali romano, si celebratur ab earum « capellanis. » (Décret du 28 oct. 1628, n° 772, q. 11.)

2e Décret. — *Question :* « An sacerdos capellanus monialium « capuccinarum ab ipsis institutus et ad earum commodum celebrans, « possit celebrare missam juxta ritus officii earumdem capuccinarum ? » — *Réponse :* « Affirmative, dummodo tamen celebret in ecclesia præ- « dictarum monialium, et utatur Missali romano. » (Décret du 11 juin 1701, n° 3588, q. 1.)

3e Décret. — *Question :* « An facultas celebrandi cum Missali « romano concessa a S. R. C. pro capellanis monialium intelligi de- « beat pro omnibus et singulis qui ex debito tenentur celebrare in « ecclesia ipsarum monialium ? » — *Réponse :* « Affirmative, dum- « modo celebrent cum Missali romano. » (Décret du 11 févr. 1702, n° 3617, q. 3.)

4e Décret. — *Question :* « An capellani, servitio ecclesiæ ipsarum « monialium (S. Benedicti) addicti, debeant celebrare missam de sancto « de quo moniales recitant officium juxta proprium calendarium, licet « sit inferioris ritus sancti de quo capellanus privatim ad tenorem « calendarii diœcesani officium recitat? » — *Réponse :* « Affirmative, « dummodo utantur Missali romano. » (Décret du 18 mars 1702, n° 3622, q. 1.)

5e Décret. — « Licere in posterum tum confessario, tum capel- « lano tantum quarumcumque monialium servitio addictis, missas san- « ctorum de quibus ipsæ recitant officium, celebrare, sed cum Missali « romano, et de communi, non vero missas proprias eorumdem san-

« ctorum variis ordinibus a S. C. concessas. » (Décret général du 20 novembre 1717, n° 3904.)

La seconde partie, relative à la messe chantée, repose sur cette autre décision : « Quando festum Purificationis B. M. V. occurrit in « dominica septuagesimæ ac sexagesimæ, apud Dominicanos non « transfertur, ex quo accidit ut moniales S. Dominici jurisdictioni « ordinarii subjectæ et breviario sui ordinis utentes, de præfato festo « in choro recitent, missamque officiantes cantaturæ ex statuto, con- « suetudine vel devotione antiqua illam de B. V. Purificatione absol- « vere debeant. Quæritur ergo, an capellani sæculares ipsarum officium « de Dominica persolventes, juxta rubricas Breviarii romani, quo utun- « tur, se conformare debeant quoad missam, vel similibus circum- « stantiis, cum officio monialium, illam celebrando de prædicto festo « B. M. V., ut officium chori omnino expleatur? An idem dicendum « sit in his omnibus casibus, in quibus moniales missam proprio « officio convenientem in choro ex statuto, consuetudine vel antiqua « devotione cantent, salvis remanentibus tantum quoad reliquos « casus decretis hujus S. C., in quibus hujusmodi conformitas in fa- « cultate et arbitrio capellanorum relinquitur? » — *Réponse :* Ser- « ventur S. C. decreta, et capellanos sæculares, qui celebrare de- « bent in ecclesiis monialium quoad missam solemnem teneri, dum- « modo celebrent cum Missali romano. » (Décret du 20 sept. 1806, n° 4501, q. 12 et 13.)

La troisième partie, pour la question générale, est appuyée sur ce décret, ou au moins nous le comprenons ainsi : « Cum sanctimoniales « ordinis minorum Capuccinorum in civitate Panormitana Apostolicum « enixe rogarint indultum, cujus vigore singuli sacerdotes penes « ipsas sacrum facturi omnino adigantur ad celebrandas missas res- « pondentes officiis quæ ipsæ recitant, inclusiva etiam conventuali; « S. R. C. .... rescribendum censuit : Juxta alias decreta, missam « conventualem officio diei respondentem celebrari debere per confes- « sarium, vel æditnum, aut alterum ad hoc deputatum : quoad vero « reliquos sacerdotes in diebus ritus duplicis conformari debere colori « paramentorum ecclesiæ. » (Décret du 7 déc. 1844, n° 5005.)

Pour ce qui regarde l'ordre de S. Benoît, elle repose sur cette autre décision : « Capellani monialium ordinis S. Benedicti, cæterique sa-
« cerdotes tam sæculares quam regulares ad earum ecclesiam con-
« fluentes, missam propriam S. Benedicti cum Missali monastico non
« solum in die festo, sed per subsequentes dies alias non impeditos
« infra ejus octavam celebrare possunt ac debent. » (Décret du 21 mars 1744, n° 4154.)

La quatrième partie est appuyée sur le sixième décret cité à l'appui de la première règle et sur celui que nous allons rapporter, comme preuve de la cinquième partie.

Cette cinquième partie nous paraît prouvée par le décret suivant : « Cum sacerdos quidam ex civitate Calatayeronen. S. R. C. suppli-
« carit enixe ut mentem suam aperire dignaretur super sequentibus
« dubiis, nimirum : 1. An capellani, confessarii, aliique sacerdotes
« sacrosanctum missæ sacrificium celebrantes in ecclesiis monialium
« civitatis ac diœcesis Catalayeronen. Ordinarii potestati subjectarum,
« rigorose teneantur missam conformare cum officio quod sanctimo-
« niales recitant sive quoad sanctum et paramentorum colorem, sive
« quoad solum paramentorum colorem ? 2. In casu affirmativo, cum
« prædicti capellani, confessarii, aliique sacerdotes in dictis Ecclesiis
« monialium celebrantes semper et ab immemorabili concordarint
« missam cum officio assignato in calendario diœcesano (exceptis
« diebus pro iisdem sanctimonialibus solemnioribus) immemorabilis
« isthæc consuetudo estne et deinceps retinenda, vel ab ea receden-
« dum ? S. eadem C., audito prius pro informatione et voto ordinario,
« ac referente me subscripto secretario, in ordinario cœtu hodierna
« die ad Quirinale coadunata respondendum censuit : Ad 1. Quando
« color paramentorum ecclesiæ non concordat cum officio quod cele-
« brantes recitant, tunc isti celebrare debent missam respondentem
« officio sanctimonialium, attamen cum Missali romano ; secus et pos-
« sunt et debent missam celebrare respondentem officio proprio. —
« Ad 2. Ut ad proximum, si color paramentorum concordet. » (Décret du 17 sept. 1853, n° 5195.)

Nota 1°. Nous ne nous exprimons pas, comme on le voit, d'une

manière très-catégorique en donnant nos preuves de la troisième et et de la cinquième partie. Le décret du 7 décembre 1844, cité à l'appui de la troisième, oblige l'aumônier à dire la messe conventuelle conformément à l'office des religieuses. Cependant, d'après les décisions apportées à l'appui de la première partie, et en particulier d'après le décret général du 1er décembre 1717, il n'y est pas tenu, bien plus, il ne le peut pas toujours, comme on le voit dans la cinquième partie. Il faut donc supposer ici une coutume ou un statut spécial, comme le suppose M. de Herdt, 4e édit., t. I, p. 129. On pourrait dire encore que dans l'hypothèse, il y a un grand nombre de prêtres qui célèbrent dans cette église, et il faut adopter une couleur, et alors celle de l'office qui s'y fait peut seule prévaloir. Pour la cinquième partie, qui prescrit aux aumôniers de se conformer à la régle générale, la question posée fait allusion à une coutume particulière.

Nota 2°. Il ne paraît pas défendu à un aumônier de religieuses de dire la messe, même des Bienheureux de leur Ordre, surtout si la couleur des ornements ne lui permet pas de la dire conformément à son office.

Nota. — 3° On pourrait demander si les concessions dont il s'agit peuvent s'appliquer à d'autres messes qu'à la messe conventuelle, en ce sens que les aumôniers de religieuses pourraient dire la messe conformément à l'office qui se fait dans la communauté toutes les fois qu'ils célèbrent pour la commodité des religieuses, et si le deuxième décret doit être entendu en ce sens. Nous ne le pensons pas, mais en interprétant ces décisions les unes par les autres, nous concluons : 1° que l'aumônier ou celui qui le remplace dit toujours la messe conventuelle conformément à l'office qui se fait dans la communauté et avec le missel romain ; 2° que pour les autres messes on se conforme aux règles générales ; elles seront dites conformément à l'office qui se fait dans la communauté toutes les fois que, suivant les règles précédentes, la couleur des ornements ne permettra pas au prêtre de dire la messe conformément à l'office qu'il récite ce jour-là. M. de Herdt, après avoir rapporté le décret général du 20 novembre 1717, s'exprime comme il suit (4e éd. t. I, n. 98) : « Hic a S. R. C. non in-

« dulgetur quod in omnibus licet ecclesiis, sed speciale privilegium « confessario et capellano conceditur, scilicet sese conformandi officio « monialium in casibus, in quibus in aliis ecclesiis non oporteret vel « etiam non liceret. Quæ facultas non restringitur ad duplicia et æqui- « valentia, sed generaliter conceditur : unde sequitur confessarium « et capellanum missam generaliter celebrare posse juxta monialium « officium, etiam in casu disparis seu inferioris ritus. Quamvis autem « in decreto declaretur id tantum licere confessario et capellano, juxta « alia tamen decreta hoc extenditur ad omnes et singulos qui ex debito « missam conventualem in ecclesia ipsarum monialium celebrare te- « nentur, sive sint confessarii aut capellani, sive alii ecclesiæ monia- « lium addicti aut ad hoc deputati, sive electi a monialibus aut ab aliis « instituti : hi omnes missam conventualem celebrare possunt juxta « ritum officii earumdem monialium ; adeoque in supposito quod hoc « faciant, debent proprium officium prorsus negligere, missam con- « formem officio et in colore officii quod a monialibus in choro dicitur, « recitare, omnesque facere commemorationes quas facerent, si offi- « cium monialium recitassent. Missam tamen ex missali romano dicere « debent. »

§ 7. — *Règles particulières à suivre dans une église étrangère pour les rubriques de la messe.*

Première règle. Lorsque le prêtre peut dire la messe conformément à l'office qu'il récite en son particulier, il peut dire la messe comme il la dirait dans sa propre église ; il faut ajouter le *Credo* pour se conformer aux autres prêtres, si on ne le dit pas pour une raison locale, comme, par exemple, à cause d'une relique insigne du saint dont il fait l'office.

Cette règle est appuyée sur cette décision. *Question*. « S. R. C. « decrevit.... celebrante sacerdote in aliena ecclesia, missam concor- « dare debere cum officio quod quisque recitavit, dummodo cum co- « lore ecclesiæ in qua celebrat aptetur ; quæritur nunc utrum debeat « etiam conformari in recitatione symboli nicæni sui officii, vel officii

« ecclesiæ ? » *Réponse*. « Poterit in officio proprio, dummodo non sit « addendum ratione corporis vel reliquiæ : debet, si celebret de officio « ecclesiæ. » (Décret du 11 avril 1840, n° 4878, Q. 6.)

Deuxième règle. Le prêtre qui dit la messe du dimanche dans les conditions indiquées § 1, troisième règle, peut la dire comme il la dirait dans sa propre église.

Cette règle repose sur un décret qui fait suite à celui que nous avons cité à l'appui de la troisième règle posée § 1. *Question*. « An tam « exteri in ecclesiis fratrum quam fratres in alienis possint apponere « commemorationem octavæ ut supra occurrentis, servata rubrica de « duplici habenda in dominica infra octavam ? » *Réponse*. « Posse. » (Décret du 11 juin 1701, n° 3586, Q. 4.)

Troisième règle. Le prêtre qui dit la messe conformément à l'office qui se fait dans l'église où il célèbre doit en suivre toutes les rubriques, et il ne peut pas y faire mémoire de son propre office, si l'office de cette église n'admet pas les mémoires.

Cette règle est une conséquence de la première règle posée § 1, et des décisions sur lesquelles elle est appuyée.

§ 8. — *Questions diverses sur la messe qu'on célèbre dans une église étrangère.*

Les règles exposées ci-dessus étant basées sur le principe de l'uniformité, on nous demande si elles sont tellement absolues qu'on ne puisse pas s'en affranchir en certaines circonstances où l'inconvénient que l'on veut éviter n'existe pas ou ne paraît pas exister. Ainsi il arrive qu'un prêtre est seul à célébrer dans une église étrangère ; ne peut-il pas alors dire la messe conformément à son office et prendre toujours la couleur qui convient à cet office ? Peut-il le faire quand la messe est chantée, sinon le dimanche, au moins dans la semaine ? S'il arrive que deux prêtres étrangers, récitant l'office, l'un d'un confesseur et l'autre d'un martyr, célèbrent seuls dans une église étrangère, quelle couleur doit prévaloir ? Si deux prêtres disent la messe dans une même église à des heures différentes et sans avoir les mêmes as-

sistants, peuvent-ils prendre des ornements de couleur différente? Quelle messe doit-on dire dans une église où l'on fait un office semi-double, et dans laquelle on ne permet pas l'usage de plusieurs couleurs? Si les ornements sont en drap d'or, peut-on alors, dire la messe conformément à son office quand même le drap d'or représente ce jour-là une couleur différente ?

Première question : *Un prêtre qui célèbre seul dans une église étrangère peut-il toujours dire la messe conformément à son office?*

Nous pensons qu'il le peut, toutes les fois qu'il n'a point de raisons pour dire une autre messe à laquelle convient une couleur différente. Les prescriptions relatives à la couleur sont, comme on le sait, basées sur l'uniformité, et nous ne voyons aucune raison pour empêcher ce prêtre de dire la messe conformément à son office. Et si plusieurs prêtres récitent un office différent de celui que font les prêtres attachés à cette église, mais qui n'y disent pas la messe ce jour-là, si tous ces offices demandent une même couleur, différente de celle qui convient à l'office qui se fait dans cette église, tous peuvent dire la messe conformément à leur office.

Mais si l'office de cette église est double, le prêtre étranger qui réciterait un office semi-double, pourrait-il y célébrer une messe votive ou une messe de *Requiem?* S'ils étaient plusieurs et si l'un d'eux avait un office double, cet office mettrait-il obstacle à ce qu'aucun dit une messe autorisée dans les semi-doubles ? Cette difficulté serait de nature à nous faire revenir sur les concessions que nous venons de faire ; car elle en est la conséquence. Cependant il est moins important, au point de vue des règles liturgiques, de dire ces sortes de messes que celle qui correspond à l'office du jour. Nous ne voudrions pas, par conséquent, pousser aussi loin nos concessions, surtout si tous les prêtres qui célèbrent dans cette église ne récitent pas un office semi-double ou au-dessous. On ne nous fera pas un reproche de ne pas répondre plus catégoriquement à des questions qu'aucun auteur n'a traitées jusqu'ici, et pour lesquelles il y aurait lieu de recourir à la sacrée Congrégation des rites.

Deuxième question. — *Un prêtre qui célèbre seul dans une église*

étrangère peut-il chanter une grand'messe conformément à son office ?

Nous pensons que pour toute messe chantée il faut suivre en tout le directoire de l'église où l'on célèbre. Toute messe chantée, en effet, peut être considérée comme liée à l'office public qui se ferait dans cette église, et cette fonction peut, ce semble, être regardée comme celle dont il s'agit au § 3, nº 3.

Troisième question. — *S'il arrive que deux prêtres étrangers récitant l'office l'un d'un confesseur et l'autre d'un martyr, célèbrent seuls dans une église étrangère, quelle couleur doit prévaloir ?*

Il suit évidemment des règles exposées, que la préférence appartient à la couleur de l'office qui doit se faire régulièrement dans l'église où on dit la messe ; si cet office est celui d'une vierge non martyre, le prêtre qui dit l'office d'un confesseur en dira aussi la messe ; et l'autre dira celle de la vierge non martyre. Si l'office de cette église était celui du dimanche avec la couleur verte, les deux prêtres devraient dire la messe du dimanche.

Quatrième question. — *Si deux prêtres disent la sainte messe dans une même église à des heures différentes et sans avoir les mêmes assistants, peuvent-ils prendre des ornements de couleur différente?*

Le cas, tel qu'il nous a été proposé, est celui-ci. Un prêtre célébrait la messe de très-grand matin avant de partir pour un voyage ; il avait pour seul assistant son compagnon de voyage qui lui servait la messe ; une autre messe devait être célébrée dans le cours de la matinée. Chacun pouvait-il dire la messe conformément à son office, avec une couleur différente ? Dans une circonstance de ce genre, nous croyons pouvoir répondre affirmativement ; mais on ne peut pas donner la même réponse pour tous les cas, et nous pensons qu'il faut décider affirmativement ou négativement, selon les circonstances.

Cinquième question. — *Quelle messe doit-on dire dans une église où l'on fait un office semi-double, et dans laquelle on ne permet pas l'usage de plusieurs couleurs ?*

Il est des églises où l'on ne permet pas l'usage de plusieurs couleurs, même dans les jours où les messes votives sont autorisées. Il est

clair qu'on ne doit pas refuser les moyens d'observer les règles générales de l'Église. Chacun, sans doute, est maître de ce qui lui appartient, mais il est des choses qui ne se refusent pas : ainsi, par exemple, un ecclésiastique ne croirait pas pouvoir refuser de prêter son Bréviaire à un de ses confrères qui n'en aurait pas pour le moment ; un curé ne voudrait pas refuser d'admettre un prêtre respectable à célébrer la sainte messe dans son église. Or, on ne doit avoir rien de plus à cœur que de faire observer les règles liturgiques. Il convient donc que les sacristains aient ordre de mettre, dans les jours libres, des ornements de plusieurs couleurs à la disposition des prêtres qui viennent dire la sainte messe, soit pour les messes votives, soit pour les messes de *Requiem*, soit enfin pour les étrangers qui auraient un office différent : aucun décret ne suppose qu'il puisse en être autrement. Il ne faut pas objecter qu'on peut dire les messes votives avec la couleur du jour. Ceci n'est pas exact. Si cette pratique était autorisée, ce serait, assurément, pour les prêtres qui, en vertu d'un indult et pour cause d'infirmité, sont autorisés à dire chaque jour la messe votive de la sainte Vierge ; on comprendrait, jusqu'à un certain point, qu'ils dûssent garder la couleur du jour à certaines fêtes plus solennelles, comme par exemple, le jour de la Pentecôte, ou encore les dimanches et féries de première classe ; mais la S. C. a déclaré que cette messe devait être toujours célébrée avec des ornements blancs.

Deux décrets établissent le principe que nous venons d'énoncer.

1er Décret. — *Question :* « An sacerdos cæcutiens, ex indulto « apostolico celebrare valens missam votivam B. M. V. teneatur in « ejusdem celebratione indui paramentis coloris præcise albi ? » *Réponse :* « Affirmative. » (Décret du 16 mars 1805, n° 4498, q. 1.)

2e Décret. — « Precibus sacerdotis... requirentis utrum sacerdos, « qui ex indulto apostolico missam votivam B. M. V. celebrat, tenea- « tur paramenta alba semper adhibere, S. R. C... rescripsit : Detur « decretum in Oriolen. diei 16 martii 1805, ad dubium primum. » (Décret du 31 août 1839, n° 4867.)

Mais enfin, le cas échéant, que devrait-on faire ? Nous ne condamnerions pas celui qui se considérerait comme dispensé de la couleur,

et nous regarderions comme jouissant de cette dispense le prêtre qui dirait une messe votive en vertu d'un indult. Cependant, en règle générale, nous croyons qu'il serait plus conforme aux principes de dire la messe conformément à l'office qui se fait dans cette église.

Sixième question. — *Si les ornements sont en drap d'or, le prêtre peut-il dire la messe conformément à son office, quand même le drap d'or représente ce jour-là une couleur différente?*

Nous avions traité cette difficulté t. XVIII, p. 265, en établissant que l'usage du drap d'or pour plusieurs couleurs n'était pas dans l'esprit des règles liturgiques. Cet usage est cependant toléré par la S. C., comme nous l'avons vu t. IV, p. 287, et ces sortes d'ornements peuvent servir pour toutes les couleurs, sauf le violet et le noir. On doit en conclure, ce semble, qu'avec le drap d'or, un prêtre peut dire la messe conformément à son office, si cette messe doit être célébrée en ornements blancs, rouges ou verts.

P. R.

LA VIE DE JÉSUS

ET L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

Il a déjà été question, dans cette *Revue*, de Mgr Kremenz et de ses Essais sur le symbolisme, ou plutôt sur le *figurisme* dans l'Écriture (1). Après *Israël figure de l'Eglise* et l'*Évangile dans le livre de la Genèse*, vient de paraître la *Vie de Jésus, prophétie de l'histoire de son Eglise* (2), dans laquelle l'illustre auteur développe et continue d'appliquer le principe qui lui a inspiré ses deux premiers opuscules (3). Il avait essayé de démontrer le parallélisme historique qui existe entre la vie de Jésus et de l'Église d'une part, et l'histoire d'Israël d'autre part; aujourd'hui il prétend nous faire voir un parallélisme semblable entre la vie de N. S. et l'histoire de son Église. — « Tout ce qui est écrit au sujet du Christ se réalise dans l'Église, et de la même façon... Si l'on compare attentivement l'histoire du Christianisme avec la vie de son fondateur, on obtient un résultat tout à fait surprenant : dans cette vie, cette histoire se trouve indiquée, figurée d'une manière très exacte et d'après un ordre parfait. La vie du Christ est la prophétie de la vie de son Église : celle-là est l'archétype, celle-ci la reproduction. Il y a entre elles une parfaite harmonie que nous pouvons suivre pas à pas (p. 5)... Cet écrit a pour but de montrer que l'activité du Sauveur a trouvé et trouve encore trait pour trait sa fidèle copie dans l'histoire de l'Église (p. 11). »

(1) Avril 1868, p. 380.

(2) *Das Leben Jesu, die Prophetie der Geschichte seiner Kirche*. 8°, IX et 188 pp. Fribourg-en-Brisgau, 1869.

(3) « Toute l'Écriture sainte, même dans ses parties historiques, nous apparaît comme un livre vraiment mystérieux qui annonce les choses à venir, comme une grande prophétie, depuis la première page jusqu'à la dernière. »

En annonçant les deux premiers ouvrages de Mgr Krementz, on a indiqué ce qu'il y a d'exagéré dans son système. Nous n'y reviendrons pas ici. Persuadé que les faits parleront plus haut que toute réfutation, nous exposerons simplement au lecteur ceux que nous avons jugés les plus intéressants.

Voici d'abord la division générale.

La vie de Notre-Seigneur peut se partager en trois parties, selon les divers degrés de son développement extérieur et les différentes contrées qu'il habita. Il passa son enfance en Judée et en Égypte, son adolescence et sa jeunesse à Nazareth en Galilée, les trois années de sa vie publique dans toute la Palestine et parfois au-delà. A ces trois époques de la vie du Sauveur, correspondent trois périodes de l'histoire ecclésiastique. Le séjour de Jésus en Judée et en Égypte, c'est l'activité de l'Église au milieu du Judaïsme et du paganisme gréco-romain ; sa vie en Galilée représente l'Église dans ses relations avec l'empire germanique au moyen-âge ; sa mission dans toute l'étendue de la Palestine, la diffusion du Christianisme dans l'univers entier. — C'est entre ces trois sections que Mgr Krementz répartit les faits de la vie de Notre Seigneur et de la vie de l'Église jusqu'en 1869. Sa méthode est fort simple : il cite d'abord *in extenso* le texte évangélique, puis il expose les événements historiques qui s'y trouvent contenus en germe « comme le papillon dans la chrysalide, comme la couronne de l'arbre dans le tronc, le tronc dans la racine, celle-ci dans le graine (p. 4). » La comparaison se fait ainsi d'elle-même.

L'application des premiers traits de la vie de Jésus à l'histoire de l'Église n'offrait aucune difficulté, ou plutôt il eût été bien difficile à l'imagination même la plus brillante de s'écarter des traditions reçues. Que la naissance de l'Enfant-Dieu à Bethléem et au sein du judaïsme présage la naissance de l'Église au jour de la Pentecôte et parmi les Juifs, que l'adoration des bergers et des mages figure la vocation d'Israël et du monde païen à la foi chrétienne, les exégètes et les orateurs de tous les temps nous l'ont redit après les Pères. Ancienne pour le fond, la doctrine de Mgr Krementz, sur ce point, a dû toutefois être neuve et originale par la forme. Mais c'est bien rarement qu'il suit les

chemins battus et fréquentés : il préfère presque toujours se frayer lui-même des voies nouvelles ; nous allons l'y accompagner pendant quelques instants.

Avec un peu de bonne volonté, on pourrait encore admettre qu'il y a quelque rapport entre le massacre des SS. Innocents et les persécutions de l'Église durant les premiers siècles : nous ne nous en sentirons jamais assez pour voir figurée, dans la mort d'Hérode, la ruine du paganisme sous Constantin ; dans Archelaüs, l'arianisme et le mahométisme ; dans le voyage de la sainte Famille à Jérusalem, et le séjour de Jésus au temple, les croisades, la théologie scolastique et le Christianisme chassé de l'Orient.

S. Jean-Baptiste a trouvé sa copie dans les grands convertisseurs du moyen-âge et surtout dans S. Vincent Ferrier. « Ce fut la dix-huitième année du règne du cruel et voluptueux empereur Wenzel ; à une époque de corruption politique et morale, tandis qu'un schisme funeste divisait l'Église, et que Benoît XIII à Avignon, Boniface IX à Rome, revendiquaient le souverain Pontificat, que Dieu élut un prédicateur de la pénitence qui agit avec une force prodigieuse contre la mondanité du clergé et les crimes de la chrétienté, et qui ramena les cœurs à Dieu en annonçant le jugement futur. Ce nouveau Jean-Baptiste fut Vincent Ferrier, disciple de S. Dominique.... Sa vie était dure et sévère. Depuis sa dix-huitième année jusqu'à sa mort, il ne mangea de viande qu'en cas de nécessité... Il jeûna pendant quarante ans.... Un peu de paille en un sac, telle était sa couche ordinaire.... Chaque jour il prêchait avec une énergie merveilleuse et un zèle inébranlable. La foule qui le suivait écoutait ses paroles avec la plus grande attention. Pour l'entendre, tous les artisans délaissaient leurs boutiques, les docteurs prêtaient l'oreille à ses discours, c'est à peine si l'on pouvait retenir les malades dans les maisons. Avec une liberté toute apostolique, il reprochait les fautes non-seulement du pauvre peuple, mais aussi des princes et des prélats (p. 35). » — S. Jean de Capistran, Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clémanges, furent également d'autres précurseurs.

S. André qui suit Jésus, c'est le royaume de Naples redevenu fidèle

aux papes après une longue défection. (Motif : le corps de cet apôtre est à Amalfi). — S. Pierre, S. Philippe et Nathanaël, appelés après lui par le divin Maître, représentent le Pape, la Hongrie et le Portugal, choisis de Dieu pour lutter contre les Mahométans. (La Hongrie, parce qu'elle était habitée par des Scythes et qu'autrefois S. Philippe avait annoncé l'Évangile à ces peuples ; le Portugal, parce que S. Barthélemi (Nathanaël) avait converti les Indes découvertes plus tard par les navigateurs portugais !)

Le mariage des deux *rois catholiques*, Ferdinand et Isabelle, fut prédit par les noces de Cana ; le protestantisme, par le mépris des habitants de Nazareth pour Jésus, leur concitoyen ; la conversion du Mexique, en 1522, par la guérison du possédé. (Marc, 1, 23-28). — D'après ce même Evangéliste, un jour Jésus sortit de très-bonne heure et se rendit en un lieu désert pour y prier ; S. Pierre courut après lui avec les autres disciples (I, 35-38). Voici maintenant l'accomplissement de ce fait : « Le 15 août 1534, *de grand matin*, Ignace de Loyola, qui faisait ses études à Paris, vint avec ses compagnons dans la chapelle souterraine de Montmartre et.... tous ensemble ils firent le vœu de chasteté et de pauvreté, etc. (p. 65).

Le Sermon sur la montagne présageait le Concile de Trente et ses définitions relatives à la justification et à la foi vivifiée par les bonnes œuvres ; l'entretien nocturne de Jésus avec Nicodème, les décisions du même Concile, au sujet du péché originel et de la régénération par le baptême. — La Samaritaine, l'orage apaisé (Matth. 13-14), la guérison d'une main desséchée (Luc, 6-64), les brebis sans pasteur (Matth. 9-35), ont trouvé leur réalisation dans la conversion de la Bohême vers 1547, la victoire de Lépante, la cessation de la rigueur espagnole à l'égard des pauvres Indiens et le manque de prêtres après la grande révolution ! — Tout était donc prédit et figuré d'avance, même les deux pèlerinages (1811-1844) à la sainte Tunique de Trèves, même les missions données en 1848 aux catholiques d'Allemagne, même la conversion d'un grand nombre de Puséistes deux ans plus tard, même la fête du centenaire de S. Pierre en 1867. (Confession de S. Pierre : *Tu es Christus*...)

Une bonne partie de l'histoire d'Hérode se rapporte à l'Angleterre. Selon le récit évangélique, ce prince avait fait arrêter et emprisonner S. Jean « à cause d'Hérodiade » ; de même Henri VIII, ce monarque rusé, voluptueux et violent, avait été uni par son mariage légitime à Catherine d'Aragon... Mais la passion enchaîna son cœur à Anne de Boleyn, et lui fit prendre la résolution de se faire séparer de sa noble et légitime compagne.... Les lois de l'Église s'opposaient à ce désir et le Pape ne consentit point à rompre le premier mariage. » On sait ce qui arriva depuis en Angleterre, sous Henri VIII et sous Édouard, et « c'est ainsi que la foi et la vie catholique, si profondément enracinées dans le pays, furent jetées dans les fers par la volonté de deux souverains hypocrites et comprimées par des mesures sanglantes. »

Toutefois, après quelques années, l'Angleterre revint à de meilleurs sentiments : ce fut sous le règne de la princesse Marie, qui, à peine montée sur le trône, fit proclamer par les deux Chambres la restauration de l'ancienne croyance et envoya trois ambassadeurs à Rome, pour reconnaître l'autorité du souverain Pontife. Ce retour à la vraie foi et cette ambassade avaient été figurés lorsque S. Jean-Baptiste envoya deux de ses disciples à Jésus pour reconnaître son autorité messianique.

Après Marie vient Élisabeth, fille d'Hérodiade (Anne Boleyn), plus cruelle et plus irréligieuse encore que son père. On ne manque pas de nous faire remarquer, d'après l'historien Lingard, que son plus grand plaisir était la danse et qu'elle y faisait paraître une grâce et une habileté merveilleuses.

Les trois synoptiques nous rapportent que le Tétrarque (Hérode), ayant appris les miracles opérés par Jésus, se demandait quel était cet homme sans pareil qui remuait toute la Judée, et qu'il conçut le désir de le voir. — Sa conduite était l'heureux présage de l'émancipation nécessaire des catholiques anglais depuis 1778 jusqu'en 1829.

Naturellement, la France devait avoir sa large part dans les actions figuratives de la vie de Jésus. Mgr Krementz ne nous a pas oubliés.

« La corruption des mœurs à la cour de François Ier et la manière dont ce prince abusa des pouvoirs que Léon X lui avait accordés par

le concordat conclu entre eux, avaient frayé les voies aux doctrines calvinistes dans cette contrée toute catholique. Elles se répandirent promptement... surtout dans la noblesse, et trouvèrent un protecteur puissant dans le prince de Condé. » — Tout cela avait été été prédit par la maladie du fils du *Regulus* (Jean, 4-45 ss). La victoire remportée à Dreux par les catholiques, en 1562, fut un commencement de guérison ; « sans doute la maladie continua, mais le danger de mort était passé, le malade allait beaucoup mieux. » — Mgr Krementz fait observer que la bataille fut gagnée vers une heure de l'après-midi, par conséquent à la septième heure; la guérison de la France coïncide donc parfaitement avec celle du jeune homme !!

La pécheresse qui baigna de larmes et de parfums les pieds du divin Maître et qui obtint le pardon de ses fautes, parce qu'elle avait beaucoup aimé, autre image de notre patrie. « Une politique impie, méprisant la religion, le droit et la morale, ne poursuivant que les intérêts matériels et personnels, jamais ceux de Dieu, appelée dans l'Écriture apostasie de Jéhova, adultère et impudicité, se remarque comme un fil rouge dans toute l'histoire de la France. Cette belle contrée, si richement dotée de Dieu, fut semblable à cette femme séductrice qui, dès le règne de Philippe-le-Bel, avait couvert l'Eglise d'ignominie. » Suit l'histoire de nos autres péchés jusqu'à la Restauration. « En vérité, la France est la grande courtisane qui, par la puissance de ses attraits et la ruse de son cœur, a séduit les peuples et préparé à l'Église des dommages indicibles. Mais ce que le Seigneur dit de Madeleine se réalise également en elle : Beaucoup de péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. Car si l'amour du monde et de ses plaisirs fut immense, grands furent aussi le repentir et l'amour de Dieu qui effacèrent la faute. »

L'hémorrhoïsse figurait le jansénisme. Les médecins la soignèrent, pendant de longues années, sans pouvoir la guérir : « Que ne firent pas les puissances temporelle et spirituelle pour détruire l'hérésie du jansénisme? Mille remèdes furent tentés l'un après l'autre, mais en vain.... De quel côté devait venir le secours efficace? De l'épreuve et de l'humiliation.... Le châtiment de la Révolution, tel fut le remède salutaire » qui guérit la France de ce mal.

Lorsqu'il guérit l'hémorrhoïsse, Jésus se rendait chez Jaïre, dont la fille venait de mourir. Notre mort, ce fut 89, ou plutôt « ce n'était pas une mort, ce n'était qu'un sommeil », une puissance supérieure devait nous réveiller bientôt. « Napoléon, le dompteur de la révolution, reconnut la force du sentiment catholiqu que la tourmente révolutionnaire avait un instant comprimé. Comme Henri IV, il vit qu'il était impossible de gouverner la France, si la religion catholique ne dominait pas de nouveau les esprits. » — De là ses efforts pour la ranimer.

Mais voici qui est encore plus merveilleux ! Jésus quittait à peine la maison de Jaïre, que deux aveugles s'approchent de lui et le conjurent de les guérir. Il touche alors leurs yeux et leur rend aussitôt la vue. C'étaient Chateaubriand et La Harpe !!!

L'auteur croit que sa méthode est scientifique (p. 7) : oui, si les pures données de l'imagination peuvent servir de base et de matière à la science ; or, la plupart de ses rapprochements entre la vie de Notre-Seigneur et l'histoire de l'Eglise ne sont pas autre chose.

A part ce défaut, qui est malheureusement fondamental, son livre atteste des qualités sérieuses et dignes d'une meilleure cause, entre autres une connaissance parfaite de l'Écriture sainte et de l'histoire, un grand amour pour l'Église, une clarté bien rare chez les auteurs allemands. Aussi, l'avons-nous lu avec le plus vif intérêt, et il nous a aidé à repasser d'une manière très-agréable notre histoire ecclésiastique.

LOUIS DIGOINE.

ACTES PONTIFICAUX.

I. — *Bref au R. P. Dom Guéranger, abbé de Solesmes.*

PIUS PP. IX.

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Dolendum profecto est, dilecte fili, nonnullos esse inter catholicos, qui dum hoc nomine gloriantur, vitiatis penitus imbuti principiis adeo præfracte istis adhærent, ut non modo plane subjicere nesciant intellectum adverso hujus sanctæ Sedis judicio, communi etiam Episcoporum assensu et commendatione roborato ; sed imo censentes societatis humanæ progressum et felicitatem illis omnino niti, Ecclesiam inclinare conentur ad sententiam suam, sequeque solum sapere arbitrati, reliquam omnem catholicorum familiam aliter sentientem ultramontanæ partis nomine designare non erubescant.

Quam quidem insaniam eo compellunt, ut divinam ipsam Ecclesiæ constitutionem refingere aggrediantur et exigere ad recentiores civilis regiminis modos, quo supremi Rectoris ei a Christo præpositi facilius deprimant auctoritatem, cujus prerogativas expavescunt. Quamobrem perniciosas quasdam doctrinas sæpius improbatas audacter in medium proferunt uti indubias aut saltem plane liberas, corradunt e veteribus earum propugnatoribus captiunculas historicas, mutila scriptorum testimonia, calumnias Romanis Pontificibus affectas, sophismata quævis; eaque omnia, sepositis omnino solidis argumentis quibus centies explosa sunt, impudentissimi regerunt : eo spectantes, ut animos commoveant, suæquæ factionis homines et imperitorum vulgus adversus communem cæterorum sententiam incitent.

Quo sane incœpto, præter damnum invectæ perturbationis fidelium, et detractarum ad trivia gravissimarum quæstionum, insipientiam audaciæ parem deplorare cogimur. Nam si firmiter cum cæteris catholicis tenerent œcumenicam synodum a Spiritu Sancto regi, soloque

ejus afflatu definire ac proponere quæ credenda sunt, nunquam in animum inducerent, vel ea definiri posse, uti de fide, quæ revelata revera non sunt aut obsint Ecclesiæ, vel humanas artes impedimento esse posse Spiritus Sancti virtuti, quominus ea quæ revelata sunt et Ecclesiæ utilia definiantur.

Vetitum certe non ducerent, ea qua decet ratione, proponi Patribus difficultates, quas huic aut illi definitioni obstare arbitrantur, ut lucidior e disceptatione veritas emergeret; at uno hujus acti studio, prorsus abstinerent ab artibus quibus captari solent in comitiis populi suffragia, tranquillique et reverentes expectarent supernæ illustrationis effectum. Utilissimam igitur operam Ecclesiæ te impendisse censuimus, qui præcipua ex ejusmodi scriptis refellenda suscepisti, eorumque simultatem, violentiam et artes ea solidate demonstrasti, eo nitore, ea sacræ archæologiæ scientiæque ecclesiasticæ copia, ut plurima paucis complexus, præstigium omne sapientiæ abjudicaveris iis qui sententias involvebant sermonibus imperitis, restitutaque veritate fidei, juris, et historiæ, cultis indoctisque fidelibus consulueris. Pergratum itaque tibi ob oblatum volumen profitemur animum; exitumque faustum et amplissimum ominamur lucubrationi tuæ. Ejus vero auspicem et paternæ nostræ benevolentiæ pignus apostolicam benedictionem tibi peramenter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 12 martii 1870, Pontificatus Nostri anno XXIV. PIUS PP. IX.

II. — *Bref relatif au schisme arménien.*

Venerabili Fratri Antonio Josepho, Archiepiscopo Thyaneo, Nostro atque hujus Apostolicæ Sedis in Urbe Constantinopolitana Delegato Apostolico.

PIUS PP. IX.

Venerabilis frater, salutem et apostolicam benedictionem.

Non sine gravissimo animi Nostri dolore vel mœrore potius novimus, Armeniam Constantinopolitanam Ecclesiam non levibus dissidiis ac

perturbationibus miserandum in modum divexari, et pacem, cujus tuendæ studium Nos cum Nostris Prædecessoribus semper Fidelibus illis maxime commendavimus, ab illa Ecclesia ferme exulare, Siquidem nonnulli ex Laicorum ordine in unum convenientes cum aliquibus ex Clero sæculari atque ex Monachis Armenii ritus, Ven. Fr. Antonii Petri IX, Ciliciæ Patriarchæ, auctoritatem palam spreverunt, abnegarunt; et Ven. Fr. Josephi Arakial, Episcopi Ancyrani, qui, annuentibus Nobis, vicaria ejusdem Patriarchæ potestate in prædicta civitate fungitur, canonicam jurisdictionem ita detrectarunt, ut ejusdem sententias ac mandata vel non recipere, vel non servare ausi fuerint. Atque eo devenerunt, ut etiam legitimam memorati Patriarchæ electionem, licet unanimi Episcoporum suffragio peractam Nostroque judicio et auctoritate confirmatam, in dubium revocare non dubitaverint, solemnem ejusdem commemorationem in sacrosancto Missæ sacrificio atque in divinis officiis palam intermittere, ac demum in privata domo altare contra legitimum altare Christi erigere minime reformidaverint, et Ecclesiam ibidem constituere, quam singulari verborum contradictione Armeniam catholicam independentem appellarunt; perinde ac si in Ecclesia catholica liceret Fidelibus arbitratu suo vivere, et non potius ipsi deberent juxta Apostoli præceptum obedire præpositis suis et subjacere eis.

Gravissima profecto sunt, Ven. Fr., hujusmodi improbanda sane facta, eoque Nobis acerbiora, propterea quod ea ab Armeniis præsertim Constantinopoli degentibus minime expectabamus, quos Apostolica Sedes singulari cura ac sollicitudine fuit semper prosequuta. Neque doloris Nostri acerbitatem satis lenire potuerunt protestationes reverentiæ atque obedientiæ erga hanc Beatissimi Petri Cathedram quas deprehendimus in expostulationibus Nobis exhibitis a memoratis Laicis, Clericis, ac Monachis; quæ protestationes futili illa appellationis voce confirmari posse videbantur, in quam nonnulli erumpebant ad effugiendam memorati Ven. Fr. Josephi correctionem. Etenim contra auctoritatem hujus Apostolicæ Sedis divinitus constitutam erroneæ falsæque doctrinæ atque calumniæ in vulgus fuerunt disseminatæ, et Nostrarum etiam constitutionum vis et auctoritas despecta ac detrectata.

Etsi vero hæc facta ex animo vehementer dolemus, non possumus longe majorem Armeniorum ejusdem Urbis partem satis commendare, quæ constanter in officio ac fide permansit, quæque legitimo suo Patriarchæ, Nostræque huic Sedi arctissime atque ex animo obstricta efflagitavit ut a tantis malis liberaretur.

Quibus pro Nostri ministerii debito occurrere volentes, Tibi, Ven. Frater, qui Apostolica Nostra Delegatione in Urbe Constantinopolitana perfungeris, mandamus, ut quamprimum in eamdem civitatem redeas, ibique pro commissi Tibi muneris ratione catholicos Orientales in sua fide confirmare, atque eos qui a proprio officio declinarunt, ad salutis tramitem totis viribus reducere contendas.

Ut autem hæc rite perficiantur, necessarium est, Ven. Frater, Fidelibus tuæ curæ commissis in mentem revoces atque inculces, ad catholicam fidem pertinere Romano Pontifici in Beato Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a Domino Nostro Jesu Christo plenam potestatem auctoritatemque esse traditam; cujus plenum ac liberum exercitium nullis territorialibus aut nationalibus limitibus potest circumscribi et coerceri; et omnes qui catholico nomine gloriantur, non solum debere cum illo communicare quoad fidem et dogmata, verum etiam subesse quoad ritus et disciplinam.

Qua in re ne prætermittas Armenios omnesque Orientales edocere, quantum discriminis disciplinam inter et ritum intercedat, cujus utriusque rei confusio illorum fidelium mentem perturbat, pluribus injustisque quærimoniis occasionem præbere non cessat, eaque maxime abutuntur ad conflandam contra Apostolicam Sedem invidiam ii omnes qui salutarem ejusdem Sedis actionem et vim in Orientales Ecclesias impedire aut imminuere minime verentur. Equidem Nos una cum Prædecessoribus Nostris Orientales ritus servandos esse declaravimus, quoties, neque fidei et unitati catholicæ repugnarent, neque ecclesiasticæ derogarent honestati. Quod quidem minime impedit quominus, in his præsertim quæ Ecclesiasticum regimen respiciunt, canonica disciplina quoad præcipua saltem capita ubique cohæreat, et ubi incerta vel collapsa fuerit restituatur. Neque ab hoc unquam deflectemus, prout Apostolici Nostri ministerii munus omnino postulat. Atque id-

circo eo consilio Nostram Constitutionem edidimus IV Idus Julias an. MDCCCLXVII cujus initium est *Reversurus*, quam in suo robore manere volumus, et ab omnibus ad quos pertinet diligenter observari; nihil enim ea opportunius est ad ecclesiasticam libertatem tuendam, ad sacrorum Antistitum jura auctoritatemque vindicandam, et ad catholicam religionem atque unitatem magis magisque conservandam.

Qui autem hæc Apostolicæ Sedis jura et officia vel abnegant vel parvi pendunt, qua demum ratione, quo animo, suam erga illam reverentiam et obedientiam profiteri possunt? Hinc siquidem præseferre videbantur commemoratæ nonnullorum Armeniorum expostulationes, quibus illud etiam petebatur, ut, salvis eorum ritibus, Delegati Apostolici jurisdictioni plane subjicerentur Armenii, donec Ven. Frater Antonius Petrus IX in officio Patriarchæ maneret. Quod quidem nullo prorsus modo indulgendum censuimus, etiam ex eo quod excogitatum manifeste fuerit ad declinandam legitimam ejusdem auctoritatem.

Gravius autem est, Apostolicæ Sedis auctoritate abuti ad effugiendam Prælatorum correctionem. Namque sacrum est et omni ætate servatum, atque in honore habitum jus appellationis ad Romanum Pontificem, cui divinitus concessa potestas inest quorumlibet judicum ligata sententiis dissolvendi. Verum minime ferendum est jus illud prætexere et eo abuti ad inobedientiæ patrocinium, cum scilicet subditi eo consilio in vocem appellationis contra ecclesiasticam disciplinam perperam erumpunt. Remedium enim appellationis, uti monuit Alexander III Prædecessor Noster, non ideo inventum est ut alicui a Religionis et ordinis observantia exorbitanti debeat in sua nequitia patrocinium exhibere. Ac notum est universis appellationes in materia correctionis et morum in devolutivo tantum, uti aiunt, servandas esse. Qui secus agere præsumpserint non tam obsequentes Apostolicæ Sedis filii quam ecclesiastici Ordinis perturbatores esse convincuntur.

Ut ordo iste servetur, ex cujus tranquillitate pax exurgit, necesse est ut unusquisque memor conditionis suæ diligentissime caveat, ne fines ecclesiasticis legibus sibi præstitutos transgrediatur. Quare sacerdotes oportet a mundanis curis plane alienos divinis ministeriis atque animarum saluti somper esse addictos, suisque Episcopis ea qua par

est reverentia obedire. Monachi etiam qui in professione sua omnes sæculi curas abdicarunt, debent omnino in sancta conversatione et in habitu Ordinis sui vivere, et in Monasteriis vel hospitiis tranquillam intaminatamque vitam agere, suæque et proximorum æternæ saluti semper adlaborare, servata quam debent Episcopis reverentia atque obedientia. Ea de causa salutares leges atque instructiones jamdiu editæ fuerunt ab hac S. Sede pro Monachis Constantinopoli degentibus, quarum initium *Complurees* (1), *et Compertum est* (2); quæ si servatæ fuissent, minime dolere cogeremur quosdam ex Monachis ipsis a recto tramite discessisse. Hasce itaque instructiones servari ab omnibus ad quos pertinent districte præcipimus, Tibique onus injungimus ut pro Tui muneris officio ac potestate eorumdem observantiam omnino cures.

Denique Laicorum cœtus in officio suo maneat, neque in ecclesiasticas res se ullo modo immisceat. Eorum in Ecclesia est doceri, non docere, regi, non regere; et ecclesiæ Dei nihil unquam tam noxium fuit, ac propterea a Sanctis Patribus et a Conciliis etiam œcumenicis nil magis improbatum, quam ut Laici in ecclesiastica negotia sese insererent, et in ecclesiasticum ordinem insilirent.

Hæc sunt, Ven. Frater, quæ Tibi significanda atque mandanda duximus; quæ ut possis utilius exequi, necessarias omnes atque opportunas facultates Tibi hisce Litteris tribuimus.

Age itaque, ac divino auxilio fretus operi manum alacriter admove, et ad eos, quos Ipsi per Nos invisere non possumus, perge velociter. Confidimus enim Beatissimam Dei Genitricem sine labe conceptam, et S. Gregorium, qui Armeniæ gentis vere Illuminator extitit et Apostolus, omnem gratiam a Jesu Christo Domino Nostro esse impetraturos, ut qui in Eum speramus non confundamur, et qui de tantis malis doluimus, læta in filiis Nostris consolatione fruamur. Et hujusce boni, quod fusis ad Deum precibus assidue adprecamur, omniumque cælestium munerum auspicem, et præcipuæ Nostræ in Te benevolentiæ pignus Apostolicam Benedictionem toto cordis affectu Tibi, Ven. Frater,

(1) Instruct. S. C. de Prop. Fide, 20 august. 1842.
(2) Decret. S. C. de Prop. Fide, 20 august. 1853.

cunctisque Clericis Laïcis Fidelibus Tuæ curæ commendatis permanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 24 Februarii ann. 1870. Pontificatus Nostri Anno XXIV.

PIUS PAPA IX.

III. — *Censures et cas réservés au Saint-Siége.*

Les *Acta S. Sedis* ont publié sur la bulle *Apostolicæ Sedis* un commentaire qui se vend aussi séparément en brochure (1). Nous en extrayons un document très-important, et nous saisissons cette occasion pour recommander, en même temps que cet utile travail, le précieux recueil auquel il est emprunté (2).

Une clause de la bulle *Apostolicæ Sedis* porte révocation de tous les priviléges ou facultés d'absoudre des *casus papales*, accordés par le souverain Pontife régnant ou par ses prédécesseurs à n'importe quelle association, ordre, congrégation, société ou institut. Cette clause a donné lieu à des difficultés. On s'est demandé s'il fallait comprendre dans la révocation : 1° les facultés accordées à tous les confesseurs à l'occasion du présent jubilé ; 2° les facultés quinquennales accordées aux évêques, ou les pouvoirs extaordinaires octroyés par le Saint-Siége à certains confesseurs.

A ces questions, le Pape a donné *vivæ vocis oraculo*, la réponse suivante, que nous citons en latin, d'après la traduction des *Acta* :

« Per Constitutionem se nullatenus intendisse ne minimum quidem detrimentum inferre facultatibus cujuscumque indolis, quæ a S. Sede ante promulgationem ejusdem Constitutionis concessæ fuerint, sive hæ quinquennales, sive extraordinariæ, sive respicientes ad præsens Jubi-

(1) *Constitutio Sanctissimi D. N.*, qua censuræ latæ sententiæ limitantur, documentis omnibus munita censurisque Tridentinis aucta, nonnullis illustrata commentariis, in commodum confessariorum e latinis ephemeridibus quibus titulus *Acta quæ apud S. Sedem geruntur*, excerpta. Romæ, typis Jos. Vela. Parisiis, apud Lecoffre. 70 cent.

(2) On peut s'abonner à Paris chez Lecoffre, à Tournai chez Madame Ve Casterman. Prix, pour la France, 14 fr. par an.

læum; seque velle ut in suo pleno vigore permaneant, tempore perdurante in dictis concessionibus sive indultis præfinito. »

Cette réponse est tirée d'une lettre que Mgr Nina, assesseur du Saint-Office, a écrite par ordre du Saint-Père, à Mgr le secrétaire de la Propagande. Voici le texte italien de cette lettre :

« Il sottoscritto Assessore del S. O. si è recato a premura di umiliare a Sua Santità, nell' udienza di feria IV 12 corr. il dubbio promosso da alcuni Vescovi a codesta S. C. di Propaganda per senso della Costit. Apostolica *Apostolicæ Sedis*, testè pubblicata, se cioè con essa s'intendano revocate ai medesimi le facoltà di assolvere dalle censure *latæ sententiæ* riservate specialmente al S. P., ed ora adempie il dovere di parteciparle il risultato.

« Sua Santità ha ordinato le si communichi la stessa risposta data già sullo stesso argomento all' E^mo^ Bizzarri per parteciparsi ai R^mi^ PP. del Concilio che la richiedessero, che cioè con la detta Costituzione il S. P. non ha punto inteso di recare la menoma alterazione alle facoltà di qualsiasi natura dalla S. Sede innanzi alla promulgazione della medesima accordate, siano esse quinquennali, o straordinarie, o relative al presente Giubileo, e vuole che rimangano nel pieno loro vigore durante il termine nelle respettive concessioni od indulti prefinito. Laonde potrà ella partecipare ai Vescovi richiedenti questa stessa dichiarazione per loro quiete e governo. »

Ainsi donc, ce qui est supprimé, ce sont les facultés ou priviléges octroyés d'une manière générale et permanente aux ordres, sociétés et instituts religieux. Quant aux facultés quinquennales et aux pouvoirs spéciaux, Pie IX déclare n'avoir point eu l'intention d'y toucher, pas plus que de déroger à la bulle du jubilé qui donne ces mêmes pouvoirs à tous les confesseurs.

Il y a plus. Le rédacteur des *Acta* atteste que la S. Pénitencerie continue d'accorder le pouvoir d'absoudre des *casus papales* en se servant de la formule ancienne, à laquelle on ajoute simplement cette clause : *Non obstante Constitutione, etc.*

CHRONIQUE.

—

1. *Livres mis à l'Index.* Décret du 26 novembre 1869 :

Storia critica della Superstizione, per Luigi Stefanoni. Milano, 1869.

Der Papst und das Concil, von Janus; *id est*, Papa et Concilium, auctore Jano. Lipsiæ, 1869. *Quocumque idiomate.*

Das Recht der eigenen Ueberzeugungs. Von J. Frohschamner ; *id est*, Jus propriæ persuasionis, auctore J. Frohschamner. Leipzig, Fues's Verlag, 1869.

La Piété et la vie intérieure : Jésus vivant en nous. — Opuscolo tradotto in italiano da un sacerdote lombardo, e pubblicato coi tipi della stamperia arcivescovile di Milano, 1867. (*Decreto S. Officii*, fer. IV, 30 junii 1869.) — *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

2. Plusieurs ouvrages de piété, qui nous sont envoyés, méritent d'être recommandés à nos lecteurs. Nous leur signalons d'abord la *Vie du B. Jean Berchmans, S. J., par le R. P. Cros.* (Toulouse, Regnault, 1870, in-18 de 525 pp. 3 fr.) Cette vie, composée d'après les documents récemment produits dans le procès de béatification, est la plus complète de celles qui ont paru jusqu'à présent. Le style est toujours très-approprié au sujet. L'auteur s'efface pour laisser parler le Saint et les personnes qui l'ont connu. Il se réserve la disposition des matières, et nous devons le louer encore sous ce rapport. — Le même auteur nous a aussi donné deux autres excellents opuscules : *Le cœur de sainte Gertrude* ou un cœur selon le cœur de Jésus (in-18 170 pp. 1 fr., franco, à la même librairie), et *le bon Larron ou les solidaires de la bonne mort* (in-18, 105 pp. 80 c.), livres destinés, nous semble-t-il, à faire du bien. Mais un ouvrage sorti de la même plume et que nous ne saurions trop recommander, c'est *le Confessionnal et la sainte Table, ou les très-doux présents du Cœur de Jésus* (in-18 de 130 pp., 1 fr., à la même librairie, et chez Enault et Mas, rue Cas-

sette, 23, Paris). Il serait fort utile de répandre cet opuscule parmi le clergé : il nous paraît destiné, par la clarté de l'exposition, la sûreté des principes et l'autorité des témoignages qui les appuient, à faire le plus grand bien, et à nous délivrer enfin des déplorables erreurs que le jansénisme et le rigorisme ont semées même dans des ouvrages où l'on ne devrait pas s'attendre à rencontrer leur pernicieuse influence. Le R. P. Cros cite plusieurs fois les articles qui ont paru dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, sur les récidivistes et les habitudinaires, sur la communion des enfants, etc. Il fait bonne justice, — et cela avec une très-grande modération dans la forme, — des erreurs fatales qui éloignent des sacrements, sous le spécieux prétexte du respect qu'on leur doit garder. Tout prêtre élevé dans des séminaires où les doctrines romaines sont enseignées encore avec quelque timidité, ne saurait mieux faire que de lire et de méditer cet ouvrage. Quand il en aura appliqué la doctrine, il constatera avec bonheur les fruits d'un ministère qui, sans ces lumières, aurait pu rester peut-être stérile, peut-être même devenir pernicieux aux âmes. — Cet ouvrage porte l'approbation de Mgr l'archevêque de Toulouse. — *Judith et Esther*, mois de Marie du XIXe siècle (in-18 de XIII — 214 pp. 1,50 chez Gaume frères et Duprey), tel est le titre d'un nouveau Mois de Marie sortant du cadre ordinaire et dans lequel Mgr Gaume a voulu : 1° combattre le goût épidémique des lectures frivoles et malsaines, en faisant relire, pendant un mois, quelques pages substantielles des deux épisodes les plus dramatiques que l'on ait écrits dans aucune langue ; 2° intéresser les âmes pieuses au salut des nations données en héritage à l'Eglise et qui ne font point partie du divin bercail ou qui tendent à s'en éloigner, en leur suggérant, à cet égard, des motifs de confiance dans les exemples de Judith et d'Esther, figures de la Très-sainte Vierge Marie. C'est un plan tout nouveau, et qui ne laisse pas d'offrir, pour chaque jour, une lecture fort intéressante.

A. Gilly.

Arras. — Typ. V° Rousseau-Leroy, éditeur-gérant.

CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA

EDITA IN SESSIONE TERTIA

SACROSANCTI ŒCUMENICI CONCILII VATICANI.

PIUS EPICOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

SACRO APPROBANTE CONCILIO

ad perpetuam rei memoriam

Dei Filius et generis humani Redemptor Dominus Noster Jesus Christus, ad Patrem cœlestem rediturus, cum Ecclesia sua in terris militante, omnibus diebus usque ad consummationem sæculi futurum se esse promisit. Quare dilectæ sponsæ præsto esse, adsistere docenti, operanti benedicere, periclitanti opem ferre nullo unquam tempore destitit. Hæc vero salutaris ejus providentia, cum ex aliis beneficiis innumeris continenter apparuit, tum iis manifestissime comperta est fructibus, qui orbi christiano e Conciliis œcumenicis ac nominatim e Tridentino, iniquis licet temporibus celebrato, amplissimi provenerunt. Hinc enim sanctissima religionis dogmata pressius definita uberiusque exposita, errores damnati atque cohibiti; hinc ecclesiastica disciplina restituta firmiusque sancita, promotum in Clero scientiæ et pietatis studium, parata adolescentibus ad sacram militiam educandis collegia, christiani denique populi mores et accuratiore fidelium eruditione et frequentiore sacramentorum usu instaurati. Hinc præterea arctior membrorum cum visibili Capite

communio, universoque corpori Christi mystico additus vigor; hinc religiosæ multiplicatæ familiæ, aliaque christianæ pietatis instituta; hinc ille etiam assiduus et usque ad sanguinis effusionem constans ardor in Christi regno late per orbem propagando.

Verumtamen hæc aliaque insignia emolumenta, quæ per ultimam maxime œcumenicam Synodum divina clementia Ecclesiæ largita est, dum grato, quo par est, animo recolimus; acerbum compescere haud possumus dolorem ob mala gravissima inde potissimum orta, quod ejusdem sacrosanctæ Synodi apud permultos vel auctoritas contempta, vel sapientissima neglecta fuere decreta.

Nemo enim ignorat, hæreses, quas Tridentini patres proscripserunt, dum, rejecto divino Ecclesiæ magisterio, res ad religionem spectantes privati cujusvis judicio permitterentur, in sectas paullatim dissolutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefactata est. Itaque ipsa sacra Biblia, quæ antea christianæ doctrinæ unicus fons et judex asserebantur, jam non pro divinis haberi, imo mythicis commentis accenseri cœperunt.

Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina, quæ religioni christianæ utpote supernaturali instituto per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, meræ quod vocant rationis vel naturæ regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere conitantur.

Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicæ Ecclesiæ filiis a via veræ pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet Sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur.

Quibus omnibus perspectis, fieri quî potest ut non commoveantur intima Ecclesiæ viscera? Quemadmodum enim Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; quemadmodum Christus venit, ut salvum faceret quod perierat, et filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum: ita Ecclesia, a Deo populorum mater et magistra constituta, omnibus debitricem se novit, ac lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, confirmare bonos et ad meliora provehere parata semper et intenta est. Quapropter nullo tempore a Dei veritate, quæ sanat omnia, testanda et prædicanda quiescere potest, sibi dictum esse non ignorans: Spiritus meus, qui est in te, et verba mea, quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo amodo et usque in sempiternum (1).

Nos itaque, inhærentes Prædecessorum Nostrorum vestigiis, pro supremo Nostro Apostolico munere veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermisimus. Nunc autem sedentibus Nobiscum et judicantibus universi orbis Episcopis, in hanc œcumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et ge-

(1) Is. LIX, 21.

nuine expositum accepimus, ex hac Petri Cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.

CAPUT I.

DE DEO RERUM OMNIUM CREATORE.

Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (1).

Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (2). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (3), ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt.

(1) Conc. Later. IV, c. 1, *Firmiter*.
(2) Sap. VIII, 1.
(3) Cf. Hebr. IV, 13.

CAPUT II.

DE REVELATIONE.

Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur (1) : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis ; novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio (2).

Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum (3).

Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per ma-

(1) Rom. I, 20.
(2) Hebr. I, 1-2.
(3) I Cor. II, 9.

nus traditæ, ad nos usque pervenerunt (1). Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt.

Quoniam vero, quæ sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

CAPUT III.

DE FIDE.

Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur. Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profi-

(1) Conc. Trid., sess. IV, decr. *de Can. Script.*

tetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium (1).

Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses et prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus : Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis (2). Et rursum scriptum est : Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco (3).

Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus, nemo tamen evangelicæ prædicationi consentire potest sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati (4). Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo

(1) Hebr. XI, 1.
(2) Marc. XVI, 20.
(3) II Petr. I, 19.
(4) Syn. Araus. II, can. 7.

obedientiam, gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando.

Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.

Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire ; ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectandi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile.

Quo fit, ut ipsa velut signum levatum in nationes (1), et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint ; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem

(1) Is. xi, 12.

lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per cœleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eamdem revocandi. Quæ cum ita sint, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, tantam ne negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem.

CAPUT IV.

DE FIDE ET RATIONE.

Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; objecto autem, quia præter ea ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea quæ facta sunt cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate quæ per Jesum Christum facta est (1), pronuntiat : Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit, nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei (2). Et ipse Unigenitus

(1) Joan. I, 17.
(2) I Cor. II, 7-9.

confitetur Patri, quia abscondit hæc a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis (1).

Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem (2).

Verum, etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus (3). Porro Ecclesia, quæ una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam (4).

(1) Matth. XI, 25.
(2) II Cor. V, 7.
(3) Conc. Lat. V, Bulla *Apostolici regiminis*
(4) Coloss. II, 8.

Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quæ fidei doctrinæ contrariæ esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatæ fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiæ conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino.

Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectæ sunt, ita si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea quæ sunt fidei occupent et perturbent.

Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christ Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiæ, ætatum

ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia (1).

CANONES.

I.

DE DEO RERUM OMNIUM CREATORE.

1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit.

2. Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit.

3. Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit.

4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

Aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

Aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.

5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;

Aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum;

(1) Vinc. Lir. Common., n. 28.

Aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit.

II

DE REVELATIONE.

1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.

2. Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur; anathema sit.

3. Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere; anathema sit.

4. Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit; anathema sit.

III.

DE FIDE.

1. Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; anathema sit.

2. Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit.

3. Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere; anathema sit.

4. Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse: aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari; anathema sit.

5. Si quis dixerit, assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quæ per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; anathema sit.

6. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint; anathema sit.

IV.

DE FIDE ET RATIONE.

1. Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et propie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari; anathema sit.

2. Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint; anathema sit.

3. Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Eccle-

sia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit.

Itaque supremi pastoralis Nostri officii debitum exequentes, omnes Christi fideles, maxime vero eos qui præsunt vel docendi munere funguntur, per viscera Jesu Christi obtestamur, nec non ejusdem Dei et Salvatoris nostri auctoritate jubemus, ut ad hos errores a Sancta Ecclesia arcendos et eliminandos, atque purissimæ fidei lucem pandendam studium et operam conferant.

Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt; omnes officii monemus servandi etiam Constitutiones et Decreta quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptæ et prohibitæ sunt.

Datum Romæ in publica Sessione in Vaticana Basilica solemniter celebrata, anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo septuagesimo, die vigesima quarta Aprilis, Pontificatus Nostri anno vigesimo quarto.

Ita est.

JOSEPHUS,
Episcopus S. Hippolyti,
Secretarius Concilii Vaticani.

SENTIMENTS

DU CLERGÉ DU SECOND ORDRE ET DES FIDÈLES FRANÇAIS

SUR LE PAPE

—

Réponse à Mgr Dupanloup.

—

Les fidèles qui croient et professent la doctrine chrétienne universellement et presque unanimement admise sur les prérogatives du souverain Pontife, vicaire de Jésus-Christ, sont fort maltraités par Mgr l'Évêque d'Orléans, dans les deux derniers opuscules qu'il a publiés sous les titres d'*Observations* et d'*Avertissement*.

Ils sont l'objet tantôt de la colère, tantôt de la moquerie amère de leur censeur. Les griefs qu'il leur reproche paraissent nombreux, mais ils peuvent se ramener à trois. 1° Les catholiques français exagèrent les prérogatives pontificales, et les expressions de leur dévouement et de leur amour, louables au fond, deviennent ridicules. 2° Ils ne sont pas théologiens, ne savent pas de quoi ils parlent et finalement, par leurs exagérations et leurs vœux intempestifs, ils compromettent l'Église auprès des schismatiques, des protestants, des libres penseurs et des gouvernements. 3° Enfin ils diminuent l'autorité épiscopale.

Il est permis à l'un d'entre eux de répondre. J'assume cette tâche devant Dieu, sans mandat formel ; mais je crois réfléchir la pensée de ceux qui, comme moi, sont attaqués par Mgr Dupanloup. Leur conscience, affligée, a besoin d'être sinon rassurée, du moins soulagée. En

second lieu, je fais cette réponse dans le but de montrer à Mgr Dupanloup, et à ceux qui auraient le malheur de partager ses idées, que nos croyances de catholiques romains ne sont point anti-théologiques, et que l'expression n'en est point exagérée, comme il le pense et l'affirme avec tant de vivacité. J'ajouterai quelques considérations pour faire voir à quel point de vue nous nous plaçons, lorsque nous émettons nos vœux

« Nous ne sommes pas théologiens » : cela est vrai des uns, et non des autres : beaucoup de prêtres figurent parmi les souscripteurs incriminés de l'*Univers*, et c'est une assertion gratuite de dire qu'ils ne sont pas théologiens; autant vaudrait le dire des évêques, qui, en France, sont tous pris entre les prêtres. Je sais qu'en France, il est difficile de trouver des théologiens, s'il faut s'en rapporter à la notion du théologien, telle que la donne Benoît XIV. Ce docte Pape, en effet, dit qu'il n'est pas possible d'être vraiment théologien *sans être canoniste*. Mgr Dupanloup, peut-être, ne se doute pas de cela. Mais tel n'est pas moins le sentiment de Benoît XIV.

Au reste, que nous soyons théologiens ou non, nous, prêtres et laïques qui croyons et professons l'infaillibilité pontificale, au sens romain, au sens catholique, au sens de tout le monde, à la réserve du petit groupe gallican, qui ne fut jamais et n'est pas encore bien nombreux dans l'Eglise; que nous soyons plus ou moins théologiens, peu importe. Si notre foi est conforme à celle des théologiens, c'est tout ce qu'il faut, et Mgr Dupanloup n'a rien à dire.

Or, il en est ainsi, et c'est ce que je vais d'abord prouver.

I.

Pour cela, il ne me sera pas nécessaire de prendre notre censeur corps à corps, ni de le suivre pas à pas. Il me

suffira de lui présenter un témoin autorisé, non récusable, de la foi catholique, apostolique et romaine. Il parlera, il témoignera : ses paroles, l'expression de son témoignage égaleront et dépasseront encore tout ce qui s'est écrit ici d'hommages à l'autorité du souverain Pontife. Et alors, il sera démontré que l'expression de la foi des catholiques français est conforme à la théologie, et n'est point exagérée, comme l'a prétendu Mgr Dupanloup.

L'auteur que je choisis est FERRARIS.

Je le préfère à d'autres pour une raison que Mgr l'Évêque d'Orléans ne peut trouver mauvaise : FERRARIS a été cité récemment dans une Revue anglaise publiée par nos frères séparés. Or, voici en quels termes le *Diplomatic Review* parlait, au mois de juillet dernier, de FERRARIS, en le citant :

« Quand j'aurai dit ce qu'il fut, et quelle est son autorité et son crédit dans les écoles catholiques d'aujourd'hui, j'ai la confiance que tous vos lecteurs trouveront son témoignage suffisant et même surabondant. »

Qu'il me soit permis d'adresser à Mgr Dupanloup le même langage que l'écrivain de cette Revue tenait à des anglicans.

« Il s'agit donc, poursuit-il, de FERRARIS et de son ouvrage intitulé : *Bibliothèque ouverte* ou *Arsenal* CANONIQUE, *juridique*, *moral*, THÉOLOGIQUE et encore *ascétique*, *polémique*, *liturgique* et *historique*. Titre effrayant, et prétentieux en apparence, mais en apparence seulement. Les savants d'autrefois ne reculaient pas devant les plus grands travaux ; ils osaient les entreprendre, et avec le temps ils les conduisaient à bonne fin. Avec cela, ils étaient modestes, comme ce FERRARIS, qui vous dit avec une charmante simplicité dans sa préface : « Je savais, « avec le saint homme Job, que l'homme vient au monde « pour travailler. »

« Sa modestie lui réussit à se faire oublier de son vivant. On ne sait rien de sa vie, sinon qu'il naquit à Solero, village près d'Alexandrie, qu'il était moine de l'observance régulière de Saint-François et qu'il fut professeur jubilaire, c'est-à-dire durant plus de cinquante ans; provincial, examinateur synodal, et consulteur de son ordre. Il était contemporain du docte pape Benoît XIV, qui le cite souvent comme une grave autorité dans ses écrits.

« Un grand nombre d'éditions de sa *Bibliothèque* ou *Arsenal ouvert*, furent mises au jour. En 1841, les religieux de la célèbre abbaye du Mont-Cassin la publièrent avec des notes et une admirable préface, que nous présumons être due à la plume du savant et regretté auteur de la vie de Boniface VIII, Dom Tosti. Le cardinal Lambruschini, alors secrétaire d'État de Grégoire XVI, en accepta la dédicace. Enfin tous les théologiens et canonistes, depuis Benoît XIV jusqu'aujourd'hui, citent la Bibliothèque de Ferraris comme une sorte d'oracle.

« Rien ne manque donc à Ferraris pour être regardé comme l'écho de l'enseignement de l'Église catholique romaine, non-seulement au XVIIIe siècle, ainsi qu'en témoigne Benoît XIV, mais au XIXe, comme en sont garants, et Lambruschini et tous les canonistes contemporains (1). »

Et plus loin :

« Ce n'est point ici un tour oratoire, ni une phrase de rhéteur. Ferraris ne fait point de phrases dans les six volumes grand in-4° de l'édition que j'ai sous les yeux; il écrit, pour ainsi dire, sèchement, ou plutôt mathématiquement; et si l'on avait à caractériser sa manière d'écrire le droit et la théologie, on l'appellerait avec justesse un écrivain géométrique. »

Voilà en quels termes il est parlé de Ferraris, dans une

(1) *Diplomatic Review*, july 7, 1869.

Revue anglicane; nous tenons à insister sur ce point, précisément parce que Mgr Dupanloup paraît avoir tout à fait à cœur de ne pas blesser nos frères séparés, et nous accuse, comme on le sait, de les éloigner du giron de l'Église, par nos expressions « peu théologiennes, exagérées et intempestives. »

Maintenant que j'ai eu l'honneur, en compagnie de très-estimables anglicans, de présenter FERRARIS à Mgr Dupanloup, je vais faire parler ce témoin autorisé, et je l'espère, non récusable devant le tribunal privé de Sa Grandeur.

Quand il l'aura entendu exposer la doctrine catholique sur le Pape, Mgr Dupanloup, j'en ai la confiance, trouvera que le langage des catholiques français, théologiens ou non, est plein de théologie; et si l'expression de leur foi aux prérogatives du Vicaire de Jésus-Christ l'emporte sur les formules du géométrique Ferraris, il en décidera, et nous nous en rapporterons à lui.

II.

Le traité de Ferraris sur le Pape, se divise en deux articles; le premier concerne l'*élection;* le second, la dignité, l'autorité et l'infaillibilité du Pontife romain. Évidemment, nous n'avons à nous occuper que de celui-ci. Nous en donnons la traduction, avec quelques commentaires.

« 1. Si grande et si haute est la dignité pontificale, que le Pape n'est pas simplement un homme, mais qu'il est comme Dieu, et le Vicaire de Dieu. »

Preuve : Le canon *Ita Dominus*, septième de la distinction dix-neuvième, où on lit : Il éleva Pierre jusqu'au partage de son indivisible unité, et il lui donna un nom qui exprimait ce qu'Il était Lui-même, lorsqu'il dit : *Tu*

es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église. La glose explique cet endroit en ajoutant un mot : *Ce qu'Il était Lui-même, c'est-à-dire la pierre* (1), *Il voulut que Pierre le fût nommé* (2).

Quel début, Monseigneur! quelle majesté ! Oui, nous avons affaire à un maître dans la science sacrée. Ferraris est géomètre, comme dit le recueil anglican, mais c'est un géomètre qui sait mesurer les sublimités et les profondeurs, aussi bien que les étendues. Ainsi, le voilà qui ouvre la bouche pour parler de la dignité pontificale, et, comme saint Jean, il vole au ciel dès son exorde ; et il y va chercher les expressions qui vous ont tant choqué dans les laïques, dans les fidèles, dans ces hommes de foi simple, mais très-éclairée, comme votre Grandeur le voit : *Papa quasi Deus, et Vicarius Dei.* Et Ferraris, non-seulement a l'audace de l'aigle, mais il regarde comme lui dans la vive lumière ; il prouve immédiatement l'exactitude de ses expressions, par un de ces beaux canons qui sont le développement lumineux de l'évangile. Il est du grand saint Léon, il est tiré de sa magnifique lettre aux évêques de la province Viennaise : lettre sublime, mais bien indigeste pour les gallicans.

En effet, dans le seul passage qu'en cite FERRARIS, nous voyons qu'il y a eu une véritable « assomption » pour saint Pierre (3). Il entre en partage de l'indivisible unité du Dieu-Rédempteur, du Verbe illuminateur. Le beau texte, *Tu es Petrus*, est ainsi interprété : « Et moi qui suis

(1) Quo summo angulari *lapide* Christo Jesu. *Petra* autem erat Christus. *Lapidem* quem reprobaverunt ædificantes hic factus est in caput anguli.

(2) Hunc assumptum in consortium individuæ unitatis, id quod ipse erat (Dominus), voluit nominari, dicendo : Tu es Petrus, et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam.

(3) C'est ainsi que M. Darras, dans sa remarquable *Histoire de l'Eglise* (tome XIII), traduit ces mots : « Hunc assumptum in consortium individuæ unitatis. »

la pierre angulaire, je te dis que je te fais participant de ce que je suis moi-même, je t'associe à ma personnalité indivisible, et je te nomme de mon nom : *Hunc assumptum in consortium individuæ unitatis, id ipse quod erat, voluit nominari.* Je suis la pierre angulaire et fondamentale ; et toi aussi tu es la pierre fondamentale ; et c'est sur toi que je construirai mon Eglise. »

Voilà, Monseigneur, la notion catholique et dix huit fois séculaire du Pape, voilà l'idée que se font du Pape les catholiques français du XIXe siècle. Il est comme Dieu, *quasi Deus ;* il est le vicaire ou le lieutenant de Dieu ; *vicarius Dei*, parce qu'il est la *pierre* comme le Dieu-Homme est lui-même la *pierre*. Maintenant, demander si le Pape, depuis qu'il est Pape, c'est-à-dire depuis l'Ascension de Notre-Seigneur, a besoin du consentement des évêques pour parler le langage de Dieu, le langage de la vérité divine, c'est demander si Notre-Seigneur avait besoin de l'assentiment de ses apôtres pour enseigner lui-même la vérité.

Encore une fois, quelle magnifique et complète interprétation ! et comme elle confond toutes les chicanes et les pauvretés de l'interprétation gallicane !

Mais passons. Nous nous sommes arrêté un instant sur le premier paragraphe du traité de Ferraris, pour faire remarquer la valeur de ce maître. Maintenant que nous avons la clef de son traité, nous avancerons plus rapidement.

« 2. En conséquence », dit-il, car il est la logique même, « la dignité du Pape est tellement souveraine et suprême, que ce serait parler improprement que de lui appliquer un mot qui convient à tous les autres, et de dire : Il est *constitué en dignité*. On s'exprimerait plus justement en disant qu'il est « placé sur le faîte même de toutes les dignités. »

Cette remarque est du cardinal Zabarella, sur la Clémentine première du livre cinquième ; et il cite l'annotation deuxième à la deuxième décision de la *Rote moderne*, n. 2 part. 3.

« 3. En conséquence, encore, *Pape* signifie Père des pères, comme le remarque la Glose communément reçue, sur la préface des Clémentines.

« 4. Et ce nom lui est devenu tellement propre, que le seul souverain Pontife peut s'en servir, comme l'a statué, avec une parfaite raison, au témoignage du cardinal Petra, le pape Grégoire VII, en l'an 1063, le sept des Calendes de mai, au Concile romain. En effet, lui seul peut être appelé dans toute la vérité du nom : *Père des pères*, parce qu'il *concentre en lui-même l'autorité de tous*, qu'il est vraiment supérieur à tous, et le supérieur de tous.

« La preuve en est au chapitre *Solitæ*, le sixième *De Majoritate et Obedientia.* »

Le chapitre *Solitæ* est tiré d'une lettre d'Innocent III adressée au très-illustre empereur de Constantinople, en 1178, dans laquelle ce grand Pape rappelle la différence entre la dignité pontificale et la royale, notamment en se servant de cette allégorie : « Dieu fit deux grands luminaires dans le firmament du ciel, un luminaire plus grand pour présider au jour, et un moindre pour présider à la nuit ; grands tous deux, mais inégaux en grandeur. Le firmament du ciel représente l'Église universelle, et Dieu y a placé deux grands luminaires ; en d'autres termes, il a institué deux dignités, qui sont l'autorité pontificale, et la puissance royale. Mais la première, qui préside aux jours, c'est-à-dire aux choses spirituelles, est la plus grande ; et la seconde, qui préside aux choses charnelles, est la moindre. En sorte qu'on peut reconnaître la même différence entre l'une et l'autre, qu'entre le soleil et la lune. »

Des gallicans se sont permis de mépriser cette allégorie, mais cela n'a point empêché Innocent III de convertir de nos jours, six cents ans après sa mort, le protestant HURTER, son historien.

« 5. Le Pape est appelé *Très-Saint*, parce qu'il est vraiment présumé tel. On lit, en effet, au chapitre *Non nos*, deuxième de la distinction quarantième : « Qui doutera de la sainteté de celui que le faîte d'une si grande dignité porte si haut ? Lors même qu'il lui manquerait les biens acquis par son propre mérite, ceux qu'il hérite de son Auteur suffisent. Car Il y élève ceux qui sont déjà lumineux, ou Il illumine ceux qu'il y élève. »

Afin d'abréger, maintenant que les lecteurs connaissent la manière de Ferraris, omettons pour un instant les preuves.

« 6. Ce titre de Très-Saint ne convient ni aux empereurs ni aux rois.

« 7. Il convient avec justice au Pape seul, parce que le Pape seul est le Vicaire du Christ, qui est la source et l'origine, comme la plénitude de toute sainteté.

« 8. A cause de l'excellence de sa dignité suprême, le Pape est appelé l'Évêque des évêques ;

« 9. L'Ordinaire des ordinaires ;

« 10. L'Évêque de l'Église universelle ;

« 11. L'Évêque du monde entier ; le monde entier est son diocèse ;

« 12. Le monarque divin, l'empereur suprême et le roi des rois.

« 13. Voilà pourquoi il est couronné d'une triple couronne, comme roi du ciel, de la terre et des enfers.

« 14. Il y a plus, telle est l'excellence du pontificat, et la puissance du Pontife romain, que, non-seulement elle s'exerce sur les choses du ciel, de la terre et des enfers, mais sur les anges eux-mêmes, auxquels le Pontife est supérieur.

« 15. En sorte que si, par impossible, les anges venaient à pécher contre la foi, il appartiendrait au Pontife de les juger et de les excommunier. C'est pour cela que, dans les matières de la foi, nous devons tourner nos regards vers lui, comme vers le soleil.

« 16. La raison de cela est que sa dignité et sa puissance sont si grandes, qu'il forme *un seul et même tribunal avec Jésus-Christ.*

« 17. De là vient que toutes les décisions pontificales sont censées procéder de Dieu. » C'est ainsi, ajoute ici Ferraris, que raisonnent un très-grand nombre de docteurs, après la Rote. »

Et ce n'est point dans un texte du moyen-âge suspect à Mgr d'Orléans, que FERRARIS trouve ce sentiment, mais dans un document de 1636, de la Rote, c'est-à-dire du tribunal romain le plus grave et le plus considéré depuis longtemps par les gouvernements de l'Europe ; — car telle est la Rote romaine. — Elle s'exprime ainsi, à cette date : *Adeo ut quidquid facit Papa, ab ore Dei videatur procedere.*

III.

Venons maintenant, poursuit Ferraris, à l'Autorité du Pape.

« 18. Le Pape est comme Dieu sur la terre ; l'unique prince des fidèles du Christ ; le roi suprême de tous les rois ; contenant en lui la plénitude de l'autorité, comme étant celui à qui le Dieu tout-puissant a confié cet empire qui embrasse le ciel et la terre, comme on le voit clairement dans le chapitre *Omnes*, premier de la distinction vingt-deuxième. »

Voici ce canon tout entier. Nous le citons volontiers à Mgr Dupanloup, parce qu'il est un extrait d'une lettre adressée par le pape Nicolas II aux Milanais, et portée

par *Pierre Damien*, son légat. Pierre Damien, on le sait, est cher aux protestants et aux jansénistes, qui en abusent ; cette lettre, et par conséquent ce canon, était à la fois la lettre qui l'accréditait comme légat, et les instructions en vertu desquelles il devait agir, et en vertu desquelles il a agi en effet, pour réformer l'Église de Milan.

La pièce est d'une authenticité irrécusable.

« Toutes les sommités patriarchales, toutes les primaties métropolitaines, toutes les chaires épiscopales, toutes les dignités ecclésiastiques de tout ordre, c'est l'Église romaine qui les a instituées. Quant à elle, Celui-là seul l'a fondée, et érigée sur la pierre de la foi naissante alors, qui a confié au Bienheureux Porte-clefs de la vie éternelle, les droits de cette Autorité qui embrasse le ciel et la terre tout ensemble. Ce n'est donc pas une sentence quelconque, sortie d'une bouche terrestre, qui a fondé l'Église romaine, mais c'est ce même Verbe qui a élevé l'édifice du ciel et de la terre, et a créé et ordonné tous les éléments. C'est de lui qu'elle tient le privilége dont elle jouit, et l'autorité sur laquelle elle s'appuie. Aussi il n'est pas douteux que quiconque enlève à une église quelconque son droit, commet une *injustice*. Mais celui qui attente d'enlever à l'Église romaine le privilége que lui a conféré le Chef suprême de toutes les Églises, tombe indubitablement dans l'*hérésie*. Comme le premier est à juste titre qualifié d'injuste, le second *doit être indubitablement appelé hérétique*. Car c'est violer la foi que d'agir contre celle qui est la Mère de la foi ; et c'est se déclarer rebelle à celui qui a certainement élevé cette Église au-dessus de toutes les autres. Aussi votre Ambroise lui-même faisait profession de suivre *en toutes choses*, comme sa *maîtresse*, la sainte Église romaine. »

Or, je le demande en passant, à Mgr Dupanloup lui-même, nous est-il permis, à nous catholiques, d'être de

l'avis de FERRARIS, du pape Nicolas II, du bienheureux Pierre Damien, et de la grande armée des canonistes et théologiens catholiques, qui admettent cette belle décrétale ? Et si quelqu'un d'entre nous, ce que j'ignore, a fait odorer de loin l'épithète *d'hérétique* à Mgr Maret, quel grand crime peut-on y voir ? Mgr Maret n'a-t-il pas écrit que les évêques, c'est-à-dire les autres églises, réunies (ou dispersées), enseignent avec plus d'autorité que le Pape, c'est-à-dire l'Église romaine ? Et ne dit il pas nettement que si le Pape refusait d'obéir à la majorité des évêques, et de confirmer leurs décisions, ceux-ci devraient, s'il le fallait, le déposer comme hérétique ? Or, qu'est ce là, sinon ôter à l'Église romaine son privilége, et tomber soi-même *indubitablement dans l'hérésie*, aux termes du canon *Omnes sive patriarchii ?*

Ferraris continue :

« 19. Sur la souveraine autorité du Pape, et sur sa puissance, les textes du droit impérial (de Justinien) sont d'accord avec ceux du droit canonique. » Et il en cite neuf.

« 20. Les rescrits et les décisions de divers autres empereurs n'exaltent pas moins la souveraine autorité et puissance du Pape.

« 21. Les saints canons enchérissent à l'envi en célébrant cette même autorité suprême. » Il en cite trente, et ajoute : et un nombre infini d'autres semblables: *Cum aliis infinitis similibus.*

« 22. Un très-beau texte attribué à saint Cyrille d'Alexandrie prouve la même chose. »

La thèse fondamentale ainsi établie, FERRARIS tire les conséquences :

« 23. C'est pourquoi l'opinion *commune* enseigne que le Pape a le pouvoir des deux glaives, c'est-à-dire du glaive spirituel et du temporel, et que c'est le Christ lui-

même qui a confié à Pierre et à ses successeurs cette juridiction et cette puissance, lorsqu'il lui a dit, (Math. XVI, 19) : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, « et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié au ciel, et « tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le « ciel » Sur quoi les auteurs font remarquer que Notre-Seigneur ne dit pas *la clef*, au singulier, *mais les clefs*, signifiant par là l'une et l'autre puissance, la spirituelle et la temporelle. »

« 24. Et cette opinion est très-amplement confirmée par l'autorité des Saints-Pères, les dispositions du droit canonique *et civil*, et les constitutions apostoliques.

« 25. En sorte que ceux qui soutiennent l'opinion contraire sont censés adhérer à l'opinion des hérétiques, réprouvée par Boniface VIII dans la constitution *Unam sanctam*, avec laquelle s'accordent les constitutions *Si fratrum*, de JEAN XXII, et *Cum juxta testimonium veritatis*, de GRÉGOIRE IX. »

Ainsi telle est l'opinion commune ; et parce qu'un catholique français s'est permis, en offrant son obole au Saint-Père pour le Concile, de déclarer qu'il suivait l'opinion commune, Mgr Dupanloup s'irrite, en le taxant d'ignorance ! Seigneur, où en sommes-nous, dans la France catholique du XIXe siècle ? Revenons-nous aux quelques années qui déshonorèrent le règne de Louis XIV et le clergé français ? N'est-il plus permis à des catholiques français de professer les *opinions communes* parmi les catholiques ? Et les opinions gallicanes sont-elles les seules autorisées, sous peine d'ignorance ?

Mgr Dupanloup prend de là occasion d'avancer des choses très singulières sur la bulle *Unam sanctam*. Cette constitution magistrale devient elle-même l'objet de sa colère et de ses duretés. Nous aimons mieux croire qu'il ne la connaît que par les auteurs gallicans, et qu'il ne l'a

jamais lue en entier, que de supposer que son intelligence n'aurait pas goûté, ni son odorat spirituel seulement flaire ce chef-d'œuvre. Ah ! Monseigneur, si quelques-uns craignaient en France ce qui vient de vous arriver, ce n'était pas cette masse de fidèles dont vous flétrissez les croyances très-catholiques. Et qui, parmi tout ce peuple, se serait attendu à vous voir prendre le rôle de Nogaret, et le gantelet de Colonna pour souffleter le sublime Boniface VIII, et faire un rempart de votre épiscopat au faux-monnayeur!

Le fait est, Monseigneur, que vos occupations ne vous ont pas laissé assez de loisir. Le beau livre du savant et regretté Dom Tosti ne vous serait pas inconnu ; et votre intelligence était faite pour aller au devant de la vérité qui est là (1) Le fait est que vous avez eu, comme nous tous, le malheur d'être élevé dans une église qui n'étudie plus le droit canonique, indispensable aux théologiens, selon le sentiment de Benoît XIV. Vous sauriez que la constitution *Unam sanctam* est d'autant plus certainement une loi de l'Eglise universelle, une loi du chef et des membres, comme diraient les gallicans, qu'elle fut plus rudement et plus persévéramment attaquée par Philippe le Bel et tous les siens. Or, après toutes les attaques, et malgré toutes les instances faites auprès de Clément V, la bulle *Unam sanctam* fut confirmée par ce souverain Pontife. Dans la décrétale que les gallicans, toujours peu sincères, ont voulu présenter comme un retrait de cette admirable constitution, Clément V, lui-même, la qualifie de *définition* et de *déclaration*. Les français d'alors prétendaient y avoir vu une attaque contre les droits de leur nation et de leur roi. Clément V les rassure par sa

(1) *Histoire de Boniface VIII et de son siècle*, avec notes et pièces justificatives, par Dom Tosti, religieux du Mont-Cassin, traduite en français par l'abbé Marie Duclos. Vivès; Paris.

décrétale *Meruit ;* il leur dit qu'il n'est ni dans son intention, ni dans sa volonté, que la DÉCLARATION et la DÉFINITION de Boniface VIII, son prédécesseur, de *bonne mémoire*, soient regardées comme devant porter préjudice au roi ni au royaume de France ; et que ni le roi, ni le royaume, ni les habitants, ne sont dans une sujétion plus étroite à l'égard de l'Église romaine depuis la DÉFINITION, qu'ils l'étaient auparavant (1).

Voilà tout ce qu'obtint le faux monnayeur, qui, depuis la mort de Boniface VIII, faisait l'empressé auprès du nouveau Pape, et se montrait dévoué à sa personne et au Saint-Siége, tout en l'asservissant, autant qu'il le pouvait.

Or, Monseigneur, lisez la constitution, la définition *Unam sanctam* de Boniface VIII, et vous verrez qu'il n'y est pas plus question du royaume de France que de l'empire Chinois, ni d'une sujétion nouvelle de notre pays au Saint-Siége apostolique. C'est une définition dogmatique, dans toute la force du terme, et elle demeure ; et elle vous oblige, Monseigneur, comme nous, car Clément V la renouvela, au lieu de la supprimer.

Il nous faut vous tenir un langage analogue, Monseigneur, sur la manière dont vous parlez de la bulle du pape Paul III contre Henri VIII.

IV.

Le Pape est le défenseur et le gardien public de la foi et de la loi, du symbole et du décalogue. Lorsque la bulle fut publiée, le 17 décembre 1538, il y avait sept ans que

(1) Hinc est quod nos regi et regno per DEFINITIONEM et DECLARATIONEM bonæ memoriæ Bonifacii papæ VIII prædecessoris nostri quæ incipit *Unam Sanctam*, nullum volumus præjudicium generari. Nec quod per illam rex, regnum et regnicolæ præfibati amplius Ecclesiæ sint subjecti romanæ quam existebant. (Decret. *Meruit*. Extr. Comm., l. v, t. VII.)

le roi d'Angleterre faisait chaque jour monter en chaire un prédicateur pour prêcher que l'évêque de Rome est un évêque comme un autre, et que son pouvoir ne s'étend pas hors de son diocèse : et ainsi Henri VIII violait publiquement la foi. Il y avait sept ans qu'il avait violé la loi, publiquement, en répudiant une épouse qu'il avait depuis de longues années, et en épousant sacrilégement une fille perdue. Non-seulement il violait la foi et la loi lui-même, scandaleusement, mais il arrachait l'une et l'autre du cœur de ses sujets, par toutes sortes de moyens violents et corrupteurs. Il avait fait mourir les plus nobles d'entre eux, le sublime Moore et le grand Fisher; il en avait supplicié et dépouillé des milliers. De pareils scélérats doivent-ils être impunis sur la terre, et ne sont-ils justiciables ici-bas d'aucun tribunal? Faut-il que la religion, la moralité, et la paix des fidèles de Jésus-Christ soient à leur merci? Le pouvoir qu'ils tiennent de Dieu doit-il impunément se retourner contre Lui et les siens? Sont-ils des idoles et des dieux en face de Dieu? La foi catholique nous enseigne à nous, Monseigneur, que le Vicaire de Jésus-Christ ne fait qu'un tribunal avec Jésus-Christ même, avec Jésus-Christ Roi des rois, et chef unique de l'Église, duquel le Pape est le Vicaire, et à ce titre, en un sens très-vrai, Roi des rois lui-même; et en conséquence que toute créature humaine, de quelque rang qu'elle soit, lui est soumise *en matière de péché*. Et c'est dans ce sens que nous entendons avec l'Église romaine, le pouvoir du deuxième glaive dans les mains du Pape. Henri VIII trouva son juge dans Paul III. Après sept ans de patience, et tout en lui laissant et à ses complices un nouveau délai, le Vicaire de Jésus-Christ porta la sentence. Celui qui corrompait la foi de ses sujets, qui les volait et les assassinait, fut déclaré *infâme* avec ses complices, s'ils ne revenaient à résipiscence; et le juge-

ment portait qu'ils subiraient les uns et les autres les conséquences de cette infamie juridique. Ceux qui dépouillaient devaient être dépouillés ; ceux qui se servaient du deuxième glaive pour briser le premier, et pour frapper les saints et les innocents, étaient déclarés privés de ce deuxième glaive. C'était justice, Monseigneur. Et de plus, ce sont des sentences comme celles-là qui gardent la foi et la loi dans l'Église et dans le monde. Paul III a agi en Pape. Les coupables ne se convertirent pas dans le délai voulu ; la principale raison en est que l'épiscopat anglais était gâté, et qu'on ne trouva que *trois* évêques en Angleterre pour résister au libidineux Henri VIII.

Mais la sentence de Paul III n'en est pas moins un de ces actes qui subsistent dans le monde comme des monuments de la sainte justice ; monuments impérissables comme elle, et destinés à témoigner à travers les générations !

Après les jours mauvais viennent des jours meilleurs, et il arrive que les peuples se souviennent. Votre belle intelligence, Monseigneur, était faite pour comprendre un de ces grands retours ; et elle l'aurait vu, elle s'en serait aperçue, si le clair regard de votre esprit n'était obscurci par les préjugés gallicans et libéraux. En effet, pour nous, Monseigneur, il nous saute aux yeux que la bulle de Paul III n'est pas restée à jamais lettre morte.

L'an dernier, un acte du Parlement anglais a enfin exécuté la bulle de Paul III, en dépouillant les spoliateurs de l'Église d'Irlande. Oui, voilà ce que nous voyons dans cet acte. Si le Pape n'avait pas jugé, s'il n'y avait eu pour faire justice à Henri VIII que tant d'universités d'Italie, de France, des Pays-Bas, corrompues par son or, et qui lui donnaient raison contre la loi et la foi, et la justice, s'il n'y avait eu que le triste épiscopat d'Angleterre, qui ratifiait lâchement les attentats contre la foi,

aussi bien que les caprices sanguinaires et les pirateries du nouveau chef de l'Église anglicane, ceint à son tour des deux glaives; si la grande voix de la papauté ne s'était pas élevée comme une protestation solennelle et durable, vous le sentez, Monseigneur, la bâtarde héritière de Henri VIII, et les membres de l'*Établissement*, héritiers des complices du Tudor, qui se sont abattus, comme des oiseaux de proie, sur l'Irlande, y auraient pour jamais éteint le flambeau de la foi catholique, et perverti le sens de la loi dans l'esprit de ce peuple; et pour jamais l'iniquité eût triomphé; et notre siècle n'eût pas été témoin d'un grand acte de réparation.

Des anglicans, Monseigneur, de ceux *qui sont le plus près de nous*, ont témoigné dans des écrits publics (1) qu'ils regrettaient la mesure parce qu'elle n'était pas complète; ils ont dit qu'il ne suffisait pas de faire rendre gorge aux spoliateurs, mais que les biens usurpés étant sacrés, ne devaient point être *exécrés* ou *profanés*, mais rendus à l'Eglise catholique d'Irlande, légitime propriétaire!!

Voilà ce qu'ont soutenu des anglicans cette année, ce qu'ils soutiennent encore; ils sont, en réalité, de l'avis de Paul III!

Et vous, Monseigneur, vous, évêque catholique, appelé au Concile du XIXe siècle, vous n'avez pour Paul III et son grand acte judiciaire, que des paroles de blâme amer!

V.

Revenons à Ferraris.

Après avoir déduit les conséquences du pouvoir suprême du Pape dans la société chrétienne (et nous venons

(1) Qu'il nous soit permis de citer ici, outre le *Diplomatic Review*, le nouveau Lord Stanley, homme extrêmement remarquable par son zèle actif pour la *justice*.

d'en voir et d'en discuter une application dans le fait de Paul III), Ferraris ajoute :

« 33. Mais plus le Pape est grand et élevé au-dessus de tous, plus il se croit et se dit humble, s'appelant lui-même le serviteur des serviteurs de Dieu. C'est ce qui résulte avec évidence du canon *Relatum*, le trente-septième *de Sententia Excommunicationis*, et de la Glose au mot *servus*, dans la préface du Sexte. Et Flaminio Parisio, en son traité de la *Résignation des bénéfices* (VIII, q. 7, n. 101), dit que cette formule par laquelle le Pape se nomme serviteur des serviteurs de Dieu, est tellement de style, qu'une bulle qui ne serait pas ainsi intitulée, serait suspecte de faux, comme étant *contra stylum*. »

« 34. Le Pape s'appelle serviteur des serviteurs de Dieu, pour ne pas se laisser tomber du haut d'une telle dignité et d'une si grande et sublime autorité dans le péché d'orgueil ; ayant ainsi toujours devant les yeux ce précepte salutaire du Seigneur : « Que celui qui sera le plus grand parmi vous devienne comme un serviteur ». Et il imite ainsi JÉSUS-CHRIST, qui est venu non pour être servi, mais pour servir, et a pris la forme d'esclave pour nous racheter tous. »

Tout le monde remarque en effet, Monseigneur, que non seulement le style, mais les procédés de la Cour romaine, surtout envers les personnes, sont d'une grande simplicité et d'une remarquable douceur. Là, il n'y a que la vérité qui parle haut, comme il convient, et qui résonne aigrement aux oreilles des seuls pharisiens obstinés.

Ferraris traite enfin la question de l'*Infaillibilité* du Pape, et il donne sur ce chef plusieurs belles thèses, avec longues et fortes preuves. Je crois inutile de traduire les preuves, mais opportun de donner l'énoncé des thèses suivantes :

« 39. Parler *ex cathedra*, pour le Pape, cela veut dire

simplement qu'il a été établi par Dieu pour être le maître de l'Église universelle et sa règle visible, et par conséquent, pour, en vertu de l'autorité suprême de son pontificat, porter des jugements définitifs, quand il y a doute, en matière de foi et de mœurs, et encore de faits dogmatiques ; et ainsi enseigner à l'Église ce qu'elle doit croire et pratiquer. »

Cette définition de l'enseignement pontifical *ex cathedra*, ajoute Ferraris, est, au fond, le sentiment commun. *Est in re communis.*

Qu'en pense Mgr Dupanloup? N'est-ce pas là quelque chose de très-clair? A l'entendre, il faudrait un travail de géant pour venir à bout de formuler en quoi consiste l'enseignement *ex cathedra !* Mais *Ferraris* vient de nous le dire très-clairement, et en style de catéchiste, c'est-à-dire fort intelligible à « ceux qui ne sont pas théologiens ». Pour moi, je suis plus que jamais de l'avis de Benoît XIV; pour être vraiment théologien, il faut être canoniste.

« 40. Il suit de là qu'il ne faut pas restreindre le sens de cette expression : *enseigner ex cathedra,* uniquement aux choses que le Pape propose comme révélées de Dieu, et objet de la foi théologique ; c'est-à-dire aux cas où il condamne telle doctrine comme hérétique, ou définit que telle autre est de foi. L'enseignement *ex cathedra* s'étend aussi à tout le reste, à tout ce que le Pape propose comme devant être cru ou pratiqué ; par exemple, aux cas où il condamne telle doctrine comme téméraire, scandaleuse, tel contrat ou telle action comme illicite.

« 41. » J'ose appeler très-spécialement l'attention de Mgr Dupanloup sur ce paragraphe :

« Ces points brièvement indiqués, on pose cette conclusion : Les décrets portés par le Pape, *ex cathedra*, concernant la doctrine sur la foi et les mœurs, sont infaillibles.

« *Et cela est de* FOI. »

EST DE FIDE. Ces trois mots y sont; il n'y a pas d'illusion possible : FERRARIS dit que c'est de foi, et FERRARIS est un maître, qui sait ce qu'il dit et pourquoi il le dit. Sans rappeler les témoignages qui sont en tête de cette réponse, je me contente d'ajouter que l'éditeur l'appelle *Summus theologus*.

Il y a ici, en vérité, de quoi effrayer tous les gallicans de toute nuance. Nous n'en sommes pas cause.

Mais rappelons ici d'ailleurs que notre but est uniquement de citer Ferraris pour montrer que si nous ne sommes pas théologiens, nos sentiments sont conformes à ceux des grands théologiens. Et nous voilà dépassés. Puisque nous émettons le vœu que la prérogative doctrinale du souverain Pontife soit définie comme étant de foi, Ferraris nous surpasse, il semble dire que la chose est déjà faite.

Il nous paraît néanmoins opportun de rendre compte de la conclusion de Ferraris, et surtout de l'affixe dont il la décore.

Nous allons le faire en quelques lignes :

Ferraris ne tient pas compte du petit groupe gallican qui occupa au XVIIe siècle un point de l'espace historique; il dit la foi universelle, et voilà tout. Or de tout temps on a cru l'Église infaillible, mais on l'a crue infaillible *par le Pape*. Les gallicans de la nuance Orléans admettent le premier point avec tout le monde, et rejettent le second malgré tout le monde. Mais il n'en est pas moins certain, quoi qu'en dise sans le prouver, Mgr Dupanloup, que depuis dix-huit siècles, l'Église se croit infaillible par saint Pierre vivant dans ses successeurs, et non autrement.

Un annotateur de Ferraris va nous en convaincre. Il arrête notre grand théologien à cette conclusion, et me renvoie à un article qu'il a fait lui-même. Je le lis : il ne

ménage pas ses critiques à Ferraris, il lui reproche quelque emphase dans une de ses expressions, et quelque citation de décrétales peu authentiques, mais il se garde bien de dire qu'il n'est pas théologien, et il reconnaît la *vérité* de ses thèses. Ce critique examine à son tour la question de l'infaillibilité à l'encontre du petit groupe gallican, et voici ce qui résulte de son examen, comme, du reste, de toute l'histoire.

Les Gallicans qui rejettent l'infaillibilité, ou qui regardent comme une prétention absurde et inopportune que le Concile du Vatican la déclare article de foi, sont en vérité bien préoccupés, et, j'oserai le dire, bien ingrats.

Ils sont bien préoccupés, car ils ne s'aperçoivent pas que toute l'Église a cru, et a déclaré croire, de tout temps, par la bouche des Papes et des Conciles, et même par l'organe du Parlement et de l'Université de Paris, que *c'est par son Chef* qu'elle est infaillible, et que telle a toujours été sa foi. S'ils ont la fantaisie de renouveler le gallicanisme, qu'ils se contentent du moins de défendre le gallicanisme régalien, et leur prétendu droit coutumier; sur ce point ils se trouveront quelques ancêtres. Mais pour nier la prérogative doctrinale du souverain Pontife, on peut dire en thèse générale, qu'ils n'en ont pas. La tradition française est conforme à cette croyance.

Ici, j'insisterai, car c'est le point culminant du débat; c'est ici le joint.

Le gallicanisme qui combattit l'infaillibilité du Pape, au sens que tous les catholiques la reconnaissent, naquit, *comme doctrine de terroir*, en 1682 et non auparavant.

Les Français, dit l'annotateur de Ferraris, désertent ici leurs ancêtres, et ils se contredisent eux-mêmes. Puis, il cite, pour spécimens, dit-il, car le fait est constant, deux belles preuves, en vérité : l'une est l'hommage rendu à

l'infaillibilité pontificale par le parlement de Paris, en 1461.

Ce témoignage est d'autant plus curieux, que ce corps était dans ce temps même gallican régaliste et coutumier, et demandait au roi Louis XI de rétablir la fameuse pragmatique sanction, que ce prince avait abolie dès la première année de son règne. Et c'est dans la remontrance adressée au roi à cet effet, que le président Loselier affirme la foi du Parlement à l'infaillibilité pontificale. Nous citons au bas de la page ce document remarquable (1).

L'autre est de l'université de Paris, ayant pour organe Pierre d'Ailly tant loué par les gallicans; il s'exprime ainsi dans une harangue au pape Clément VII; et l'on voit qu'il ne songeait pas à la distinction chicanière inventée depuis, entre le Siége apostolique et le Pontife romain.

« Telle est, bienheureux Père, la foi que nous avons apprise dans l'Église catholique, et s'il manque quelque chose à l'exactitude de l'exposé que nous en donnons, nous *vous* prions, *vous* qui tenez la foi et le Siége de Pierre, de le corriger. Car nous ne l'ignorons pas, et, au contraire, nous le croyons très-fermement, et sans aucune ombre de doute, le saint Siége apostolique est cette chaire de Pierre sur laquelle l'Église a été fondée... C'est à ce siége, par conséquent, *qu'appartient souverainement* la définition des points de foi, l'approbation de la

(1) « Protestatur Curia vestræ majestati, se nullo modo, propter quæcumque inferius dicenda, excellentiæ, sanctitati, dignitati, honori et auctoritati sancti Patris Papæ sanctæque Sedis apostolicæ derogare, sed e contra ei præstare honorem, reverentiam et obedientiam quam omnes boni fideles catholici præstare tenentur. Protestans insuper, si quid dictum a se falsum ve fuerit, quod correctione egeat, istud totum velle se omnino Ecclesiæ sanctæ apostolicæ et romanæ determinationi submittere, QUÆ ERRARE NON POTEST, juxta canon recta, 24, q. 1. ».

vérité catholique, et la réprobation des impiétés hérétiques (1).

Au parlement du XVe siècle, à l'université du XIVe, nous pourrions joindre le clergé français du XVIIe, et cette magnifique profession de foi de l'Assemblée de 1625, plusieurs fois citée depuis peu, dans laquelle elle déclare « que le Pape est le chef visible de l'Église universelle, Vicaire de Dieu en terre, Évêque des évêques, et Patriarche, en un mot, successeur de saint Pierre, auquel l'apostolat et l'épiscopat ont eu commencement, et sur lequel Jésus-Christ a fondé son Église, en lui baillant les clefs du ciel *avec l'infaillibilité de la foi*, que l'on a vu miraculeusement durer immuable en ses successeurs, jusqu'à aujourd'hui (2). »

En 1653, trente et un évêques de France répètent la même profession de foi dans des termes non moins clairs et aussi forts, et se servent, en écrivant au pape Innocent X, au sujet de la condamnation des cinq propositions de Jansénius, d'une expression qui a non-seulement provoqué le blâme, mais nous oserons dire le mépris et le dégoût de Mgr Dupanloup, lorsqu'il l'a trouvée sous la plume du rédacteur de l'*Univers* : je veux dire le mot *inspiration*, en parlant du souverain Pontife.

« Nous aurons soin, disent-ils, que la constitution donnée, *d'après l'inspiration divine*, par votre sainteté... soit promulguée dans nos églises et diocèses, et nous en presserons l'exécution. »

(1) Hæc est fides, beatissime Pater, quam in catholica ecclesia didicimus, in qua si minus perite ac parum caute forte aliquid positum est. emendari potest a *te*, qui Petri fidem ac sedem tenes. Non ignoramus enim, sed firmissime tenemus, et nullatenus dubitamus quod sedes apostolica est illa cathedra Petri, super quam fundata est Ecclesia... Hæc est igitur sedes ad quam determinatio fidei, et approbatio veritatis catholicæ ac hæriticæ impietatis detestatio maxime pertinet.—Voir pour les deux textes Ferraris, tome v, v° Papa. (Ed. Migne.)

(2) Voir le texte entier dans Bergier, édition Doney et Gousset, t. III. Notes.

Le prélat, en prodiguant à cette occasion les expressions de son dédain à M. Louis Veuillot, ne se doutait pas, assurément, qu'elles tombaient d'aplomb sur la tête de trente et un prélats de son cher XVIIe siècle.

De ces témoignages et d'une foule d'autres, nous pouvons donc conclure, avec l'annotateur de FERRARIS, que le sentiment qui attribue au Pontife romain prononçant en matière de foi, l'infaillibilité doctrinale *séparément* du consentement des évêques, — encore une expression persifflée par Mgr Dupanloup, que nous trouvons dans notre annotateur ! SECLUSO *aliorum episcoporum consensu*, — était le sentiment commun en France, chez les théologiens et les les canonistes avant 1682 (1).

Quant à la déclaration de cette fameuse année, due à l'influence du roi et à la triste connivence des évêques, et dans laquelle le Saint-Esprit ne fut absolument pour rien, elle ne dura pas longtemps à l'état de doctrine commune au clergé de France. Outre qu'elle fut cassée, annulée, par le Pape, et rétractée par ses signataires et par Louis XIV, en ce point comme dans les autres, voici ce qu'elle devint en 1706, du moins en ce qui regarde l'infaillibilité personnelle et séparée, le seul point qui nous occupe. Lorsque parut la bulle *Vineam Domini*, condamnant de nouveau le jansénisme, le pape Clément XI apprit que les évêques de France, assemblés par le roi pour recevoir cette constitution, avaient fait mine de l'examiner. A cette nouvelle, le pape Clément XI, vrai serviteur des serviteurs de Dieu, leur écrivit un bref dans lequel il leur disait, entre autres choses : « Qui donc vous a établis juges sur nous? Appartient-il aux inférieurs de décréter sur l'autorité de celui qui est leur supérieur.

(1) Ex quo colligere possumus, communem fuisse etiam apud theologos et canonistas Galliæ, sententiam quæ inerrantiæ privilegium romano Pontifici adjudicat, antequam decreto 1682, etc. Ferraris, édition Migne. V° Papa. Additiones ex aliena manu.

et d'examiner ses jugements ? Laissez-nous vous le dire, vénérables frères, c'est une chose tout à fait intolérable de la part d'un petit nombre d'évêques, de lever la tête contre *l'auteur de leur nom même et de leur rang* (1), et de faire table rase des droits du premier siége, lequel n'a point été établi par une autorité humaine, mais par la puissance divine.

« Interrogez vos ancêtres, et ils vous diront qu'il n'apppartient pas aux évêques particuliers de discuter les décrets du siége apostolique, mais bien de les exécuter (2) ».

Voilà ce qu'écrivait Clément XI aux évêques de France, en 1705.

Cela n'a pas empêché Mgr Maret (3) de faire accroire à ses lecteurs que Rome avait trouvé bon le procédé des évêques de France, mais cela nous importe peu. Le P. Matignon et d'autres ont prouvé que le livre de l'évêque de Sura est un tissu de contradictions, et de textes faussés ou torturés.

Ce qui nous importe, c'est de savoir ce que les évêques de France ont répondu à Clément XI.

« Il paraît, dit Bérault-Bercastel, *historien gallican*, il paraît par le procès-verbal, que les prélats commissaires, à la tête desquels se trouvait l'archevêque de Rouen, M. Colbert, avaient établi dans les séances des vingt-et-un et vingt-deux août, que les constitutions des

(1) Lettre d'Innocent Ier au Concile de Milève.

(2) Interrogate majores vestros, et dicent vobis non esse particularium antistitum apostolicæ sedis decreta discutere, sed adimplere. (Bref de Clément XI citant Hincmar, tome II, p. 462.)

(3) Tome Ier, page 529, on lit : « En 1706, il fut aussi procédé *par voie de jugement* (c'est Mgr Maret qui souligne), à l'acceptation de la Bulle *Vineam Domini*, donnée par Clément XI pour la condamnation du fameux cas de conscience. Dans toutes ces circonstances solennelles, le clergé français, *sans encourir aucune* condamnation de la part du Siége apostolique, affirma et exerça le droit, etc. »

Papes obligent toute l'Église, *lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs, et que cette acceptation des pasteurs se fait par voie de jugement...*

« Le roi (Louis XIV) voulut que le président de l'Assemblée, six autres archevêques et cinq évêques, qui avaient la part principale aux délibérations, donnassent une explication signée de leurs mains, touchant la clause qui avait choqué le Saint-Père.

« En conséquence de cette explication, la cardinal de Noailles dressa une lettre officielle, dont le roi se fit préalablement rendre compte par MM. de Pontchartrain et d'Aguesseau. Il y disait avoir appris avec douleur que Sa Sainteté pensait que sa constitution contre les erreurs Jansénienne n'avait pas été reçue avec le respect et la soumission qu'on lui doit ; mais qu'il déclarait que l'Assemblée avait prétendu la recevoir avec le même respect, la même obéissance et la même soumission qu'on avait reçu les bulles de ses prédécesseurs sur la même matière ; que l'Assemblée, en disant que les constitutions des souverains Pontifes obligent toute l'Église quand elles ont été acceptées des pasteurs, n'a point voulu établir la nécessité d'une acceptation solennelle pour obliger tous les fidèles à les regarder comme des règles, tant de leur croyance que de la manière dont ils doivent l'expliquer ; qu'elle *n'a usé de ces expressions que pour forcer les jansénistes dans leur dernier retranchement*, et faire servir une maxime dont ils conviennent eux-mêmes, à leur fermer les *faux fuyants* par lesquels ils tâchent de s'échapper ; qu'elle n'a point prétendu que les assemblées du clergé eussent le droit d'examiner les décisions des Papes pour s'en rendre les juges, en les soumettant à leur tribunal... »

Voilà comme le clergé de 1682 parlait en 1705.

Il était difficile de désirer une rétractation plus for-

melle de l'article quatrième de la déclaration de 1682. En le rappelant aux jansénistes, les prélats de 1705 n'avaient fait que leur poser un argument *ad hominem ;* et la doctrine qu'il renferme n'est qu'un *faux fuyant*, qu'ils n'ont pas voulu laisser aux hérétiques. Voilà ce qu'ils écrivent au Pape.

Notez que nous retrouvons ici, non-seulement le clergé, mais la royauté et le parlement, dans Louis XIV, Pontchartrain et d'Aguesseau.

Nous tenons donc à le répéter, il faut distinguer entre les erreurs gallicanes. Elles se tiennent par la main comme de méchantes filles, elles sont solidaires, c'est vrai, et nous le ferons voir avant la fin de ce travail. Mais elles ne furent pas affirmées toutes trois avec la même audace en 1682. Celle qui affranchit les rois et les gouvernants de la sujétion au Vicaire de Dieu, et qui, par contre-coup, opéra cette séparation monstrueuse entre la société civile et la religion, cette grande honte et ce grand danger de notre époque, s'étale dans l'article premier, avec une insolence digne de l'orgueil de Louis XIV. Les prélats courtisans n'en voyaient pas alors les conséquences, et se vantaient misérablement d'avoir inventé une doctrine nécessaire à la tranquillité publique, et non moins avantageuse à l'Église qu'à l'État !! (1) Que de désastres, quel renversement de tous les principes sociaux s'en sont suivis ! L'erreur sur la suprématie du Pontife, ou plutôt la révolte contre sa puissance de

(1) « Nous, archevêques et évêques, assemblés à Paris *par ordre du Roi*, avons jugé convenable d'établir et de déclarer : Art. 1. Nous déclarons que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique, par l'ordre de Dieu, dans les choses temporelles ; qu'ils ne peuvent être déposés ni directement ni indirectement par l'autorité des clefs de l'Eglise. Cette doctrine nécessaire pour la tranquillité publique, et non moins avantageuse à l'Eglise qu'à l'Etat, doit être inviolablement suivie. »

régir l'Église, est formulée avec non moins d'audace dans l'article troisième, dont le second n'est qu'un préambule. La même prétention de vanité ridicule s'y affiche, et les prélats, après avoir coupé les nerfs à l'autorité du Chef de l'Église, vont jusqu'à dire qu'il sera d'autant plus grand qu'il laissera le champ libre à la révolte (1). Mais quand il s'agit de donner le dernier coup de pioche à l'édifice construit par le Verbe fait chair, et d'en consommer la destruction, la main tremble et l'on hésite, le langage devient embarrassé. On n'ose pas articuler nettement que les choses de la foi ne regardent pas le Pape, que le Vicaire de Jésus-Christ, le Père commun est soumis aux idées des hommes, de ses enfants, en ce qui concerne la foi, comme on vient de dire que les devoirs et les péchés des rois échappent à son autorité, et que les églises particulières se gouverneront comme elles l'entendront, par des usages (lisez abus), devant lesquels il est de sa grandeur de s'incliner. La logique le demandait pourtant. Si des églises particulières ont une autorité qui se pose en face de la sienne, en matière de discipline, c'est bien le moins que l'Église universelle soit plus éclairée que lui sur les choses de la foi, d'autant plus qu'on a eu soin de dire qu'il est soumis au concile (art. 2). Eh bien non ! voilà qu'on déclare « qu'il a la principale part dans les questions de foi ; que ses décrets regardent toutes les églises, et chacune en particulier ! » On n'articule même pas qu'il n'est point infaillible. On se contente d'ajouter que « son jugement n'est pas irréformable à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne ».

(1) Troisième article : Que les règles, les coutumes et les constitutions reçues dans le royaume et dans l Eglise gallicane, doivent avoir leur force et vertu, et les *usages* de nos Pères demeurer inébranlables (toutes les *usurpations régaliennes* et la connaissance des choses mixtes et même spirituelles par les gens du roi), qu'il est même *de la grandeur* du Saint-Siège, etc.

Sans doute le venin est là. Mais on ne l'y dépose pas sans trahir quelqu'embarras.

Si des gallicans comme les jansénistes du XVIIIe siècle, et comme les évêques de Sura et d'Orléans au XIXe, n'avaient pas si fortement pressé cette queue pour en faire sortir le poison, on aurait pu essayer, vraiment, de mettre en doute que les Messieurs de 1682 aient voulu nier carrément l'infaillibilité. On aurait dit, par exemple : L'infaillibilité doit être du côté de celui « qui a la principale part dans les questions de foi », car l'infaillible vérité n'est pas la *moindre* chose dans ces sortes de questions. Et d'ailleurs, « que son jugement ne soit pas irréformable tant que » etc. ; cela ne veut pas dire rigoureusement qu'il s'est trompé, ni qu'il se trompera dans ses jugements en matière de foi.

Quoi qu'il en soit, on nous accordera que cet article, venant après les autres, a quelque chose de surprenant. Il est encore à remarquer que pour les deux premières erreurs, on a cherché à s'appuyer sur l'Écriture et la Tradition. Pour celle-ci, rien de semblable.

Que faut-il en conclure ? Ce que nous avons dit. Cette erreur était nouvelle, contraire à la tradition de toute l'Église, de tous les temps, même à la tradition de l'église gallicane, de l'Université de Paris et du Parlement. Voilà pourquoi le quatrième article proclame si haut la *principale part* du Pape dans les questions de foi, voilà pourquoi le quatrième article a voulu se donner une belle tête, et s'est contentée d'une mauvaise queue. *In cauda venenum.*

Cela est si vrai, que vingt ans après, le roi, indépendant du Pape dans la personne de Sa Majesté Louis XIV, le gouvernement, séparé de la religion dans la personne de M. de Pontchartrain, et le Parlement, zélé pour les droits régaliens et les appels comme d'abus, dans celle

de d'Aguesseau, veulent que les évêques de France écrivent au Pape qu'ils n'ont pas voulu s'attribuer le droit d'examiner les décisions des Papes, pour s'en rendre les juges ; et ils le firent de très-bonne grâce, et celui qui prit la plume et écrivit cela, fut le triste Noailles, bien connu pour tergiverser toujours, quand il s'agissait d'appliquer à sa conduite le principe qu'il formula alors sans se faire prier.

VI.

Il est temps de conclure.

Ferraris et son annotateur ont raison; s'il s'est trouvé dans le passé de la vieille Sorbonne quelques rares docteurs pour n'être pas du sentiment commun sur l'infaillibilité pontificale, il s'en est trouvé çà et là quelques-uns aussi pour ne reconnaître pas clairement l'Immaculée Conception de la Très-sainte Vierge. La croyance commune de l'Église a toujours et partout été la même : l'Église est infaillible par le Pape ; elle conserve la foi certaine et indubitable par la chaire de Pierre vivant dans ses successeurs. « Nous protestons qu'il appartient de nous redresser au Saint-Père le Pape et au Saint-Siége apostolique romain qui ne peut tomber dans l'erreur », dit le Parlement de Paris. « Il appartient au Pape qui tient la foi et le Siége de Pierre, de nous corriger », dit l'Université de Paris, « parce que c'est à lui, qu'il appartient souverainement de définir en matière de foi ». Nous le tenons pour très-certain, *firmissimum tenemus, et nullatenus dubitamus*. « Que Sa Sainteté ne croie pas que nous ayons eu la pensée de nous attribuer le droit d'examiner ses décisions pour les soumettre à notre tribunal », disent, en 1705, les gallicans de 1682, flanqués de Louis XIV, de Pontchartrain et de d'Aguesseau.

Tel est le cri unanime de la tradition de l'Eglise; et la nouveauté renfermée dans la déclaration de 1682 ne suffit pas pour l'étouffer.

On comprend maintenant comment FERRARIS a pu écrire : *Est de fide*. C'est là un point de foi. Et il n'est pas le seul. SUAREZ, qui, selon l'expression vulgaire, résume toute l'école, a dit de même : C'est une chose de foi certaine; voilà mon sentiment. *Censeo rem esse de fide certam.*

Mgr Dupanloup, dans ses *Observations* et dans son *Avertissement*, aussi bien que son confrère, l'auteur innomné du *Mémoire contre l'Infaillibilité*, adressé aux évêques d'Amérique, d'Allemagne et d'Espagne, Mgr Dupanloup a fait une confusion déplorable, a joué sur une équivoque fort peu théologienne, lorsqu'il a dit que la règle de la croyance catholique dix-huit fois séculaire avait été jusqu'à présent « l'infaillibilité de l'Église », ajoutant que ce serait faire un dogme nouveau que d'admettre désormais que cette règle est l'infaillibilité du Pape. Toute son argumentation croule, puisqu'elle est toute fondée sur cette confusion, sur cette équivoque.

L'infaillibilité du Pape ou de l'Église par le Pape, n'a pas besoin d'être reconnue par le Concile comme un dogme nouveau, elle a toujours été un dogme. Elle a besoin d'être affirmée de nouveau, ce qui n'est pas la même chose; et il est opportun que le Concile l'affirme de nouveau, précisément parce que vous et les vôtres vous osez dire que c'est un dogme nouveau.

J'ai dit que les gallicans ennemis de l'infaillibilité pontificale sont des ingrats. Il est temps de le prouver. Voici donc ce qui s'est passé. Par un effet de cette admirable douceur et patience du serviteur des serviteurs de Dieu, l'anathème n'a pas été prononcé contre eux en 1682, ni depuis. Les Papes se sont contentés de casser, de déclarer nulle et de nul effet la déclaration des évêques assemblés

par ordre du Roi. La Sacrée Pénitencerie a décidé qu'ils pouvaient être absous, *pourvu qu'ils fussent dans la bonne foi.* C'est la règle commune pour les errants qui ne sont pas obstinés. Là-dessus, ils ont érigé leur erreur en opinion libre! Et aujourd'hui ils font plus : ils veulent en particulier que leur erreur sur l'infaillibilité soit l'antique doctrine de l'Église, et que l'antique doctrine de l'Eglise soit une nouveauté. Dieu me pardonne! je crains d'avoir trop dit en les taxant d'ingratitude. En vérité, ils ne sont que ..... préoccupés.

Si le Concile juge opportun de mettre un terme à ces prétentions qui ne vont à rien moins qu'à nier la croyance universelle et dix-huit fois séculaire sur la règle vivante de la foi, il n'aura pas même à élaborer des formules ; tous les siècles en sont abondamment fournis, et les Pères du Concile du Vatican n'auront que l'embarras du choix. Ils pourront, sans remonter plus haut, adopter la formule des évêques gallicans de 1705, munie de l'approbation de Louis XIV, de d'Aguesseau et de Pontchartrain.

Ai-je besoin de dire que les difficultés immenses, inouïes, dont l'imagination de Mgr Dupanloup effrayée s'est figurée voir la masse hérissant, comme un fourré de forêt vierge, les abords de la définition à élaborer par le Concile, assisté de l'Esprit-Saint, — que tout cela n'est qu'un mirage? Ai-je besoin de dire que nos ancêtres ont affirmé tranquillement le privilége de Pierre vivant dans ses successeurs, sans apercevoir ce buisson d'épines gallicanes? que tout cela n'est qu'une poussière menue, soulevée par les jansénistes traîtres à l'histoire, et jetée aux yeux des faibles pour les empêcher de voir ce qui a toujours été, et ce qui est plus que jamais : la vérité, la vérité infaillible, la vérité qui sauvera l'Eglise et la société, dans le vicaire de Jésus-Christ, oh! oui, dans lui *principalement*, comme disait le quatrième article!

Ainsi nous sommes ou ne sommes pas théologiens; mais

tous nos vœux et les formules de nos vœux, sont l'expression de la théologie et de la tradition catholiques.

Mgr Dupanloup dit que nous compromettons l'Église aux yeux de la civilisation moderne, des idées modernes, des hérétiques et des schismatiques, et des libéraux modernes.

Mgr Dupanloup a dit un jour dans un Congrès catholique : « Il est dangereux de se servir du langage de ses adversaires. » Des protestants anglais, hommes de sens, appréciant récemment la chute du P. Hyacinthe, l'attribuaient à la confusion d'idées qui est résultée pour lui des miroitements follets de la logomachie contemporaine.

Mgr Dupanloup est tombé dans le défaut qu'il conseille aux autres d'éviter. Là se trouve la source de ses erreurs, indépendamment des causes morales, qu'il ne nous appartient pas d'examiner.

Ces termes de progrès, de civilisation, de libéralisme, et les autres semblables sont, selon lui, susceptibles d'un bon sens. Or, ces termes sont indéfinis et indéfinissables, et pour cette seule cause, non-seulement un homme sérieux n'y peut trouver un bon sens, mais un homme qui respecte la raison que Dieu lui a donnée devrait s'interdire de les employer. Mgr Dupanloup qui fait profession d'aimer les classiques, et les grands siècles littéraires, ne trouvera jamais dans les auteurs qu'il estime, ces termes vagues, non plus que leurs équivalents, qui n'existent pas et ne peuvent pas exister. Ces termes sont les signes adéquats de la diminution de la vérité, et de l'obscurcissement de la lumière intellectuelle chez nos contemporains. Voilà pourquoi le souverain Pontife, organe de la vérité infaillible, et gardien de la lumière rationnelle, comme de la lumière révélée, les a proscrits. En les condamnant, il a rendu au monde un service de premier

ordre, et si le monde écoute son Père, il y a là un grand moyen de salut.

Ces termes vagues trompent les hommes et les nations; et les puissants de la terre s'en servent souvent pour cacher la conception, l'exécution et obtenir l'impunité de certains mauvais desseins.

Mgr Dupanloup ne s'en est pas sans doute aperçu; mais c'est lui qui, en se faisant le défenseur de cette logomachie, fournit aux erreurs *modernes* l'appoint de sa renommée et de la considération que lui avaient méritée de réels services, et une verve d'écrivain peu commune. S'il n'eût point été gallican, il se serait soumis purement et simplement à l'oracle du Vatican qui les a condamnées; il ne maintiendrait pas qu'ils sont susceptibles d'un sens raisonnable, et il n'aurait pas dans ses dernières brochures fait sourire les esprits logiques, en faisant effort pour montrer dans les allocutions pontificales qui les condamnent, une sorte de connivence avec ces mêmes idées; il n'aurait pas pris, par exemple, l'adjectif *liber* ou son comparatif *liberior*, pour les petits noms du libéralisme.

Les sociétés sans foi ni loi ne peuvent être sauvées que par la foi et la loi, aussi bien que les sociétés hérétiques et schismatiques. Il n'y a pas d'autres voies de salut, il n'y en aura jamais d'autres pour qui que ce soit. Un système qui favorise ou qui ménage les tendances contraires, éloigne évidemment de plus en plus de la foi et de la loi; il endort les errants dans les ombres de la mort.

Mgr Dupanloup craint encore que l'épiscopat ne soit diminué par l'affirmation nouvelle de la prérogative pontificale. Qu'il réfléchisse à ce qui lui arrive en ce moment, et il cessera d'éprouver cette crainte.

Depuis l'apparition de ses brochures, il a été témoin de la répulsion qu'il a soulevée parmi les catholiques fervents et fidèles, espoir de l'avenir et du monde, sel de

la terre. Qu'il ne croie pas que ce soit le résultat d'un coup monté depuis longtemps, ou le contre-coup de son antipathie pour un journal. La masse de ses lecteurs, qui sont en même temps les lecteurs de l'*Univers*, n'était pas dans tous les secrets, et n'attachait pas une grande importance à des dissentiments dont ils ne se rendaient pas compte. On l'aimait et on l'estimait, parce qu'on voyait en lui un bon sergent de Dieu, défenseur et soutien du vicaire de Jésus-Christ. L'estime et la sympathie que ses petits frères avaient pour lui, étaient un écoulement, un pur rayonnement de l'amour et du respect qu'ils portent au Père, comme son épiscopat est un écoulement de l'autorité et un rayonnement de la lumière donnée tout entière à Pierre et au Pontife romain (1).

Aujourd'hui, Mgr Dupanloup attaque au lieu de défendre, ébranle au lieu de soutenir la pierre sur laquelle Mgr Dupanloup est lui-même posé. Aussitôt il est lui-même attaqué et ébranlé ; les cœurs qui l'aimaient dans la joie, ne l'aiment plus que dans la tristesse, et sa parole pour eux n'est plus l'écho vivant et sympathique de la pierre de la foi (2), qui les faisait tressaillir, mais l'éclat sec et agaçant de la pierre de scandale, qui blesse et fait crier.

Point d'illusions ! Le respect pour l'autorité épiscopale, dans les cœurs catholiques, est une portion du respect pour l'autorité pontificale. Le Pape, vicaire de Dieu, peut définir seul la foi, porter seul la loi, comme le père dans la famille; l'évêque ne le peut que par ou avec le Pape, comme le fils aîné, bien que majeur, ou comme la mère elle-même ne le peut, dans la famille, que par ou avec le père.

Tel est l'ordre établi de Dieu; mais l'ère actuelle est

(1) Canon *Ita Dominus*, tiré de S. Léon, loc. cit.
(2) Petra fidei. Canon *Omnes sive patriarchi*.

déja et sera davantage encore l'ère pontificale. Au jour où un évêque enseignera tout ce qu'enseigne le Pape, se montrera le fidèle exécuteur de toutes les lois du Pape, il sera environné de respect, et rafraîchi par l'amour de ses agneaux dociles. Autrement, non ; et c'est justice.

« Igitur Ecclesiæ unius et unicæ unum corpus, unum « caput, non plura capita, quasi monstrum, Christus vi- « delicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor! »

(Constitution *Unam Sanctam*.)

L'abbé DEFOURNY,
Curé de Beaumont-en-Argonne,
au diocèse de Reims.

ÉTUDE

SUR

L'ANTIQUE LITURGIE DE L'ÉGLISE DU PUY.

Puisque j'ai entretenu mes lecteurs de l'origine apostolique de l'Église du Velay, pourquoi ne leur parlerais-je de sa vieille liturgie? Ce travail sera tout ensemble un hommage rendu à l'une des plus illustres Églises des Gaules et une sorte d'introduction à l'étude des liturgies gallo-romaines, si célèbres dans nos annales ecclésiastiques.

Je me suis servi principalement de deux Missels du Puy, dont l'un, imprimé à Lyon en 1511, se conserve à la bibliothèque des Pères Jésuites de Vals, et l'autre, aussi imprimé à Lyon en 1543, appartient à M. de Morlhon, chanoine de la cathédrale du Puy.

I. Disons tout de suite que les deux Missels sont entièrement identiques pour le calendrier et les formules liturgiques. Le Missel de 1543 a pourtant un avantage sur celui de 1511, celui d'être beaucoup plus riche en rubriques. On y est loin sans doute du détail et de la précision des rubriques qui accompagnent le Missel de saint Pie V, mais il faut reconnaître que, sous le titre de *Cautelæ Missæ, Informationes et cautelæ Missæ*, on a renfermé la substance des rubriques plus modernes. — Pourquoi faut-il que la maladresse d'un copiste ait gâté le bel exemplaire de M. de Morlhon? Car, au lieu de

transcrire le canon de la messe qui y manquait, d'après un Missel du même temps, le copiste a tout simplement transcrit le canon d'après le Missel de saint Pie V ; comme on peut s'en convaincre par l'exemplaire mutilé du Missel de 1543 qui se conserve au grand séminaire du Puy (1).

A côté des Missels de 1511 et de 1543 vient s'en placer un troisième qui, pour être moins important, n'est cependant pas dénué de valeur. C'est une espèce de *Missel-Rituel*, contenant l'ordre de l'administration des sacrements avec les principales messes de l'année. Il est imprimé à Lyon, en 1527, sous ce titre remarquable : *Missale seu sacramentarium ad usum* ILLIBATÆ ECCLESIÆ ANICIENSIS, ALMIFLUIS DEIPARÆ OBSECRATIONIBUS ANGELICIS MANIBUS FELICITER CONSECRATÆ. Voilà hautement affirmée la plus glorieuse des traditions de l'Église *angélique* (2). — Ce précieux monument se conserve au grand séminaire du Puy.

II. Le Missel de 1527 semble nous révéler le fait d'une tendance aux innovations liturgiques. En effet, l'identité n'existe pas aussi absolue entre le Missel de 1527 et ceux de 1511 et de 1543. Par exemple, dans le Missel de 1527, l'introït ou plutôt l'antienne de l'introït de la messe se répète après le psaume et après le *Gloria Patri*, à la troisième messe de Noël, aux jours de Pâques, de l'Ascension et de la Pentecôte. C'était une innovation qui disparut dans le Missel de 1543.

(1) Le calendrier placé en tête de ces missels offre cela de curieux, que chaque mois est caractérisé par un vers hexamètre. De plus, quatre vers latins rappellent les précautions hygiéniques exigées par chacun des mois de l'année. — La même particularité se remarque dans le missel Toulousain de 1553.

(2) C'est une tradition non interrompue dans l'Église du Velay, que l'insigne basilique de Notre-Dame n'a point été consacrée par la main des hommes. Les Anges consacrèrent ce lieu déjà sanctifié par les apparitions de la Mère de Dieu.

Dans les Missels de 1511 et de 1543, la fête de la Très-Sainte Trinité n'a aucun rang parmi les fêtes. On y trouve seulement une messe votive de la sainte Trinité. — Dans le Missel de 1527, la fête de la Très-Sainte Trinité est marquée au dimanche qui suit la Pentecôte.

Dans le Missel de 1511, saint Lazare est honoré comme confesseur, *S. Lazari confessoris*. Dans celui de 1527, on lui donna le titre d'évêque et martyr, *S. Lazari episcopi et martyris*, avec un office qui articule nettement son arrivée à Marseille, ainsi que la suite de son apostolat. Le Missel de 1543 en revient au titre et à l'office de 1511.

Mais la principale innovation se remarque dans les prières qui précèdent et qui suivent le canon de la messe. Le Missel de 1511 a quatre oraisons avant la communion, sans toutefois indiquer l'oraison *Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis,* etc. Le Missel de 1527 ajoute cette oraison, sans retrancher aucune des quatre autres. Puis, après que le prêtre a dit trois fois : *Deus, propitius esto mihi peccatori,* comme dans le Missel de 1511, il lui fait ajouter trois fois : *Domine, non sum dignus*. Enfin, à la différence du Missel de 1511, il indique pour la fin de la messe la bénédiction et l'évangile de saint Jean. Il avait ajouté aux prières qui précèdent le canon, la prière : *Veni, sancte Spiritus, reple tuorum,* etc.(1) Le Missel de 1543 conserve une partie de ces innovations. Il supprime seulement le *Veni, sancte Spiritus*, et substitue l'oraison *Domine Jesu Christe, qui dixisti* à la première des quatre qui se disaient anciennement.

Au surplus, malgré son identité avec le Missel de 1511,

(1) Les innovations qui se remarquent dans le missel de 1527 accusent un travail de révision exercé sur les traditions jusque-là acceptées : témoin saint Lazare. Cependant la mission apostolique de saint Georges, premier évêque du Puy, est conservée entièrement. Preuve nouvelle en faveur de sa non-interruption et de son authenticité.

celui de 1543 est plus riche en offices. Il introduit plusieurs messes votives, principalement en l'honneur du Sauveur et de sa sainte Mère. Mais, encore une fois, les rites restent les mêmes, ainsi que les formules. Le cycle liturgique se développe, mais en restant fidèle à lui-même.

III. On peut encore, à l'aide du Missel de 1527, conjecturer ce que l'absence d'antiques Bréviaires ne nous permet pas d'affirmer : à savoir, que les heures canoniales et l'office divin se récitaient conformément au rite romain. L'office des morts, par exemple, est celui d'aujourd'hui, avec ses antiennes, répons, etc. Quelques légères additions s'y font remarquer, ainsi qu'une espèce de litanie en faveur du défunt, et voilà tout.

Ce Missel nous montre encore l'antiquité de certains usages qui sont arrivés jusqu'à nous ; par exemple, la récitation de l'évangile de saint Jean sur la tête de l'enfant nouvellement baptisé.

IV. Que si l'on examine la structure des trois Missels en question, l'on concluera sans peine *à leur identité avec la liturgie romaine*. Une simple comparaison avec le Missel de saint Pie V suffira pour légitimer notre dire. Même calendrier, mêmes formules : rien n'y manque.

Il existe pourtant des divergences entre les vieux Missels du Puy et celui de saint Pie V. Quelques saints manquent dans les deux calendriers ; quelques introïts, collectes, graduels ne sont pas les mêmes ; les fêtes et les dimanches n'y sont pas toujours dénommés de la même manière ; les épîtres et les évangiles n'y sont pas tous disposés de la même façon. Et toutefois l'identité existe. Car, outre que les divergences indiquées ne sont pas, à beaucoup près, aussi considérables que d'abord on le pourrait croire, il faut dire que la plupart d'entre elles se justifient par les vieux livres liturgiques de saint Grégoire, tels que les ont publiés les bénédictins de

Saint-Maur, d'après les plus anciennes éditions. Éclaircissons la chose par quelques exemples.

On est surpris de ne pas trouver dans le calendrier du Puy les noms si vénérés et si illustres de saint Ignace, martyr, et de saint Polycarpe. — Vous ne les trouverez pas non plus dans le sacramentaire de saint Grégoire.

Le Missel du Puy indique *deux messes* pour la fête de la Nativité de saint Jean-Baptiste et pour le jour de saint Laurent. — Le sacramentaire de saint Grégoire les indique pareillement.

Le jour de la Circoncision de Notre-Seigneur et la veille de l'Épiphanie, les oraisons de nos vieux Missels sont celles du Sacramentaire, quoique différentes des oraisons du Missel de saint Pie V.

Le jeudi dans l'octave de la Pentecôte, le sacramentaire ne marque aucune messe propre. Les Missels du Puy font dire celle du vendredi suivant.

Au lieu de dire, comme dans le Missel de saint Pie V : *Dominica infra octavam Nativitatis*, — *infra octavam Epiphaniæ*, — *feria II vel III majoris hebdomadæ*, etc., nos Missels disent, comme dans le Sacramentaire : *Dominica post Natale Domini*, — *Dominica prima post Epiphaniam*, — *feria II vel III in ramis Palmarum*, etc., etc.

On pourrait poursuivre ces détails à l'infini, et l'on trouverait que le respect pour le sacramentaire et les autres livres de saint Grégoire a été même poussé jusqu'au scrupule ; car on a adopté des fautes manifestes qui ont eu leur origine dans le fait de copistes négligents ou maladroits. Il serait donc très-facile d'appliquer à la vieille liturgie du Puy la belle argumentation que fait M. de Conny pour prouver l'identité de l'antique liturgie de Lyon avec la liturgie romaine (1).

(1) Voir le savant ouvrage du célèbre liturgiste : *Recherches sur l'abolition de la liturgie antique dans l'Église de Lyon.*

Mais voici deux traits caractéristiques de ce respect pour la tradition romaine, et de la fidélité avec laquelle on s'y est toujours tenu étroitement attaché.

1° Quoi de plus populaire en France que les *séquences* ou *proses ?* La France en a produit par milliers, et de fort belles, dignes vraiment de la popularité qui les accompagna. Eh bien ! dans les missels de 1511, de 1527 et de 1543 pas une seule prose, pas même le *Victimæ Paschali*, ni le *Veni, sancte Spiritus*, ni le *Lauda Sion* ou le *Dies iræ*. Je me trompe : le missel de 1511 donne quelques strophes du *Stabat Mater* un peu modifiées, et celui de 1543 a introduit deux ou trois proses en l'honneur de la sainte Vierge et des Cinq Plaies de Notre-Seigneur.

Ce fait est significatif. On ne se privait de ces magnifiques pièces liturgiques, si avidement convoitées ailleurs, que pour conserver intacte l'œuvre de saint Grégoire.

2° L'autre fait n'est pas moins remarquable. Tandis que, suivant le docte Guyet (1), les Églises de France surchargeaient leurs calendriers par des emprunts faits aux autres Eglises, un grand vide se remarque dans le calendrier du Puy. Les fêtes du calendrier de saint Grégoire, avec les fêtes des saints locaux et quelques-unes des diocèses voisins, ont suffi à cette Église. On n'y trouve pas même les noms si populaires en France de sainte Geneviève et de sainte Radegonde.

Il y a plus, le calendrier du Puy ne contient aucun des saints propres à la Métropole de Bourges, tels que saint Guillaume, saint Sulpice, saint Austregisile, etc. Ne serait-ce pas là un indice de l'antique et glorieux privilége qui exemptait l'Eglise du Puy de la juridiction métropolitaine, pour la soumettre *immédiatement à celle du Saint-Siége* (2) ?

(1) *Heortologia, sive de Festis propriis*, l. I, c. I, quæst. 17.

(2) Deux priviléges rendirent célèbre l'Eglise du Puy, l'un était que

V. Enfin, les missels de 1511 et de 1543 nous représentent non-seulement la liturgie de cette époque, mais ils attestent celle d'une époqe bien plus reculée. Une simple observation à ce sujet.

Si l'on parcourt les prières de l'*Ordinaire* de la messe qui précèdent et suivent le Canon, on rencontrera d'énormes différences entre les missels du Puy et celui de saint Pie V. La raison en est que le sacramentaire de saint Grégoire se borne à donner le *Canon* de la messe. Les autres prières qui composent l'*Ordinaire* ont pendant fort longtemps été laissées à la sagesse des diverses Eglises : ce n'est qu'au quatorzième siècle que l'Eglise romaine a définitivement adopté son *Ordinaire complet.*

Or, voici mon raisonnement. L'Eglise du Puy, je l'ai démontré, a toujours témoigné un scrupuleux respect pour l'œuvre de saint Grégoire et pour les traditions romaines. Est-il à croire qu'elle eût dédaigné ces mêmes traditions par rapport aux prières de l'Ordinaire de la messe, si ces prières eussent existé lors de la formation de sa liturgie ? Donc il est au moins fort probable, que la formation de la liturgie ancienne remonte au delà du quatorzième siècle.

Remarquons en passant que l'*Ordinaire* de la messe si différent de celui de saint Pie V, se retrouve à Toulouse, dans le missel de 1553, et ailleurs. C'est donc bien à tort que certains liturgistes voulant prouver l'*originalité* de la liturgie Lyonnaise, argumentent du fait de cet *Ordinaire* particulier, qui se rencontre dans la plupart des missels gallo-romains.

VI. Or, des monuments d'une pareille antiquité sont précieux à consulter touchant les traditions liturgiques et

ses évêques recevaient le sacré *Pallium*, l'autre qu'ils étaient *immédiatement soumis au Saint-Siége*. Le premier privilége a été rendu aux évêques du Puy, mais non pas le second.

historiques de l'Eglise romaine. Ils renversent par avance toutes les prétentions et les réformes des modernes faiseurs de liturgies. Ils attestent qu'en dépit de leur hypocrite respect pour cette *vénérable antiquité* qu'ils invoquent sans cesse, les Robinet et les Foinard n'ont en réalité fait autre chose que suivre leur caprice bizarre. Les vieux missels du Puy prouvent par un argument sans réplique, que nos pères ont, de très-longue date, fait le plus grand usage de pièces non empruntées à l'Ecriture Sainte (1). Ils prouvent que depuis longtemps on regardait saint Martial et saint Georges comme véritablement *Apôtres*, c'est-à-dire comme envoyés immédiatement par l'un des douze premiers Apôtres. Et de fait, le missel de 1511 donne le titre d'*Apostolus* à saint Timothée et à saint Silas, envoyés l'un et l'autre par saint Paul. Nos missels affirment l'antique tradition sur l'apostolat de saint Lazare et de sainte Marie Magdeleine. Bref, ils donnent un démenti complet à l'école des Launoy et des Baillet. A ce point de vue, rien de plus intéressant que les liturgies gallo-romaines. On ne saurait trop en poursuivre l'étude (2).

(1) Je citerai le joli graduel de la messe des saints apôtres Pierre et Paul (29 juin) : *Beatus Petrus dum penderet in cruce alacri vultu Dominum deprecans ait : Domine Jesu Christe, commendo tibi oves quas tradidisti mihi.*

(2) Les mêmes observations s'appliquent au missel Toulousain de 1553 : *Missale ad usum insignis Ecclesiæ Tholosanæ S. Stephani protomartyris, archiepiscopalis ac metropolitanæ.*

Je crois devoir insister sur le secours que nos vieilles liturgies prêtent aux traditions historiques de nos Eglises. Sans répéter ici ce que j'ai dit ailleurs, d'après Pierre de Marca et les Bollandistes, j'ajouterai avec M. l'abbé Corblet : « Nous savons bien que ce n'est pas là une autorité « irréfragable en matière d'histoire ; mais on conviendra que ces tradi- « tions auxquelles on inflige l'épithète méprisante de *populaires*, sont « élevées par les antiques liturgies à un rang très-officiel, et *qu'elles « peuvent répondre à leurs détracteurs que possession vaut titre.* » (*Revue de l'Art chrétien*, novembre 1869.) Cette simple réflexion est suffisante pour venger M. l'abbé Darras des hargneuses critiques dont il est parfois l'objet.

VII. Est-ce à dire pourtant que l'Église du Puy n'ait eu dans sa liturgie quelques particularités plus ou moins remarquables? Assurément l'Eglise du Puy a joui pour sa part du bénéfice de certaines particularités, car l'esprit de l'Eglise n'a jamais été antipathique à la variété dans l'unité. Aujourd'hui l'on approuve pour chaque localité des offices propres : avant la réforme de saint Pie V, les Evèques jouissaient, dans leur diocèse, d'une grande latitude pour la correction et le développement de leur liturgie. L'Église du Puy a donc usé de cette latitude, mais avec la plus grande réserve. C'est surtout en faveur de la sainte Vierge qu'elle a usé de son droit : l'Église du Puy est par excellence l'Église de Marie.

Ainsi, pas de préfaces propres, si ce n'est une préface en l'honneur de tous les saints, laquelle n'a rien de commun avec celle que le janséniste Boursier composa pour le missel parisien de Vintimille.

A la bénédiction des cierges, du jour de la Purification, une préface solennelle ; — office propre pour la fête de la Visitation de Marie, qui se célèbre avec octave ; — messes votives de la sainte Vierge pour chaque jour, et pour les octaves de chaque fête ; le trait *Gaude, Maria Virgo*, indiqué parmi les répons de la procession du dimanche des Rameaux ; — tels sont, à peu près, les points les plus saillants du *propre* ancien.

Le lecteur me saurait mauvais gré de ne pas indiquer ici les modifications que recevait le *Gloria in excelsis* aux fêtes de la sainte Vierge. Je transcris :

« Gloria in excelsis Deo.... Domine, Fili unigenite Jesu « Christe, *Spiritus et alme orphanorum paraclite.* Domine « Deus, agnus Dei, Filius Patris, *primogenitus Mariæ Vir-* « *ginis Matris.* Qui tollis peccata mundi, miserere nobis ; « qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nos- « tram, *ad Mariæ gloriam.* Qui sedes dexteram ad Patris,

« miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, *Mariam* « *sanctificans*. Tu solus Dominus, *Mariam gubernans*. Tu « solus Altissimus, *Mariam coronans*, Jesu Christe, cum « Sancto Spiritu, in gloria Dei Patris. Amen ».

Certes, il convenait que l'Église du Puy se montrât jalouse de multiplier ses hommages envers Marie, elle qui obligeait tous les enfants de la ville épiscopale à recevoir le Baptême au baptistère de la cathédrale : *Ut semper sint memores B. Mariæ se specialiter esse filios, in cujus sinu regenerati sunt ad vitam ;* comme parle un ancien coutumier du Chapitre (1).

VIII. L'Église du Puy avait donc, au temps de saint Pie V une liturgie romaine pour le fond, mais particulière, à raison de certaines modifications de fort légitime provenance. Elle aurait pu conserver cette liturgie antique. Elle ne le voulut pas, et préférant suivre en tout les traditions romaines, elle adopta le missel de saint Pie V.

Pourquoi faut-il qu'au siècle dernier, sous l'inspiration Janséniste, et sous la contrainte matérielle des gens du roi, l'auguste liturgie romaine ait été chassée de la sainte Basilique de Notre-Dame ?

Le grand cardinal de Bonald, qui fut choisi en 1822 pour renouer la glorieuse chaîne des Évêques du Puy interrompue par la Révolution, voulut rendre à son Église le précieux trésor dont on l'avait dépouillée. De sérieux obstacles l'empêchèrent de réussir dans son pieux dessein. Il était réservé à Mgr de Morlhon, cet *évêque de la Madonne*, ainsi que l'appelait Pie IX, d'accomplir ce grand acte de réparation et de justice. La liturgie romaine a été rendue au diocèse du Puy en 1859.

H. MONTROUZIER, S. J.

(1) M. Montezun, *l'Église angélique*, p. 205.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

TROISIÈME PARTIE.

Des actions liturgiques.

§ I. — *Observations préliminaires.*

Les cérémonies prescrites par l'Église sont, comme nous l'avons déjà dit bien des fois, des actions liturgiques; et les règles à y garder sont variables, soit quant aux personnes, soit quant aux temps, soit quant à la manière. Les règles relatives aux actions liturgiques prescrites aux ministres de l'Église pendant les saintes fonctions, peuvent aussi s'étendre à d'autres personnes et à d'autres circonstances. Ainsi, de la règle qui ordonne de saluer le très-saint Sacrement par une génuflexion à un seul genou, s'il est renfermé dans le tabernacle, et à deux genoux s'il est exposé ou découvert, il résulte que cette révérence est la salutation due au très-saint Sacrement en toute circonstance, sauf exception; de la règle qui conseille aux ministres de prendre de l'eau bénite en entrant dans l'église, et qui n'en parle pas pour la sortie, résulte la règle analogue pour les fidèles; d'où il suit que l'usage existant dans plusieurs églises et dans les nôtres en particulier, de prendre de l'eau bénite en sortant de l'église, n'est pas conforme à la liturgie, et les explications qui en sont données dans certains catéchismes le sont encore moins. Il n'est pas nécessaire d'ajouter qu'il serait précieux pour les fidèles d'entendre des instructions pratiques de la bouche de leurs curés, sur ces diverses actions, qu'ils sont appelés à exécuter si souvent.

Le premier titre de cette troisième partie de l'ouvrage de M. l'abbé Bourbon est celui-ci : *Des salutations et autres marques de respect.* Ces seuls mots inspirent à toute âme vraiment pieuse, un vif désir de s'instruire de toutes les règles qui y sont renfermées. Le désir le plus ardent d'une âme qui aime Dieu sincèrement est, sans contredit, celui de lui rendre hommage et de l'honorer ; or, nous ne pouvons mieux honorer Dieu qu'en lui rendant des marques de respect. De toutes les marques de respect que nous pouvons lui donner, les plus capables de procurer sa gloire sont celles qui ont été instituées par l'autorité de l'Église. Nous allons les étudier dans l'excellent ouvrage de M. l'abbé Bourbon.

L'auteur, après avoir traité, dans les deux premières parties, tout ce qui se rapporte au matériel et au personnel liturgique, traite de l'ordre à suivre dans certaines actions ou cérémonies, et spécialement dans les révérences ou salutations, l'entrée au chœur et la sortie, les diverses positions et la tenue au chœur, l'encensement, le baiser de paix et la prédication. Généralement tous ces points sont traités dans les manuels de cérémonies. Cependant il est des questions sur lesquelles nous croyons devoir exposer les principes qui, ce nous semble, demandent à être mieux connus.

Dans le style liturgique, on entend par *révérence* toute espèce de salutation ; ce mot devient synonyme d'inclination, quand on le joint à l'adjectif *profonde,* comme si l'on dit *profundam facit reverentiam*.

Il y a, comme personne ne l'ignore, deux espèces de révérences ou salutations, la génuflexion et l'inclination. L'auteur en fait l'objet de deux chapitres, auxquels il en ajoute un troisième, où il traite des baisers prescrits dans les cérémonies. Nous allons parler successivement, dans des paragraphes séparés, de ces différentes actions liturgiques en particulier.

§ 2. — *De la génuflexion en général.*

Les règles liturgiques concernant les génuflexions étant assez claires par elles-mêmes, il pourrait paraître suranné de s'étendre sur ce

point et de rechercher les autorités sur lesquelles elles reposent. Cependant, comme la génuflexion est un acte de religion si ancien parmi les hommes, un acte de religion prescrit par l'Église, un acte de religion que l'on est appelé à faire fréquemment, un acte de religion qui malheureusement est trop souvent rempli d'une manière bien défectueuse, nous croyons utile de nous y arrêter un peu, tant pour nous mieux instruire, que pour nous engager à y attacher une plus grande importance. Tout le monde comprendra le bien que nous aurions fait en écrivant ces pages, si nous avions contribué en quelque chose à procurer une réforme dans les défauts si fréquents et si multipliés que l'on rencontre ici, réforme qui procurerait la plus grande gloire de Dieu non-seulement par des actes extérieurs de religion, mais par les actes intérieurs qui leur sont nécessairement unis. Il est impossible de s'appliquer à bien faire une génuflexion sans s'appliquer en même temps à bien s'acquitter des actes intérieurs qu'elle exprime.

La génuflexion, entendue dans un sens général, signifie l'action de fléchir les genoux ou un genou seulement. On peut fléchir les deux genoux pour un instant, c'est ce que nous appelons faire la génuflexion à deux genoux ; dans d'autres circonstances on demeure à genoux pendant un certain temps. Jamais on ne se contente de fléchir un seul genou, si l'on ne doit pas se relever immédiatement. Ces règles seront développées ci-après ; le but de la présente remarque est de nous fixer sur le sens du mot *genuflectere* qui, dans les rubriques, signifie tantôt *faire la génuflexion*, tantôt *se tenir à genoux*. Ces deux actions peuvent souvent, comme nous allons le voir, être considérées comme une seule et même action liturgique.

L'usage de fléchir les genoux, avons-nous dit, est une coutume très-ancienne. Nous lisons au troisième livre des Rois (VIII, 14), que Salomon se mit à genoux pour prier devant l'arche d'alliance : « Factum est autem cum complesset Salomon orans Dominum omnem « orationem et deprecationem hanc, surrexit de conspectu altaris « Domini : utrumque enim genu in terram fixerat. » Le divin Sauveur se met à genoux au jardin des Oliviers (Luc XXII, 41) : « Positis genibus, orabat. » Saint Étienne, qui, à l'exemple du divin

Maître, meurt en priant pour ses bourreaux, met les genoux en terre pour faire cette prière et s'endormir dans le Seigneur (Act. VII, 59) : « Positis autem genibus, clamabat voce magna, dicens : Domine, ne « statuas illis hoc peccatum : et cum hoc dixisset, obdormivit in « Domino. »

L'action de fléchir les genoux, ou la génuflexion entendue dans un sens général, est l'expression de l'adoration, de la prière, de la pénitence et du deuil. Nous la faisons en signe d'adoration pour saluer le très-saint Sacrement, ou encore en prononçant ces paroles : *Et incarnatus est* ; *Et Verbum caro factum est; Et procidentes adoraverunt eum; Et procidens adoravit eum; In nomine Jesu omne genu flectatur; Venite adoremus et procidamus ante Deum;* et après avoir lu, dans la Passion, le récit de la mort de Notre-Seigneur. Cette action est l'expression de la prière aux paroles *Veni sancte Spiritus*. Dans le trait *Domine non secundum*, la génuflexion qui se fait au verset *Adjuva nos*, comme pendant les prières de la confession, exprime tout particulièrement l'idée de la pénitence. « Inflexio genuum pœnitentiæ et luctus est indicium (Raban. *de Inst. Cleric.*, c. XII). On demeure encore à genoux en signe de pénitence pendant une partie de la messe aux jours de jeûne. Aux Messes de *Requiem* on le fait en signe de deuil. « In missis defunctorum ad luctum indicandum. » (Ibid.)

La génuflexion entendue dans le sens moins général, c'est-à-dire considérée comme une révérence, est de deux sortes : la génuflexion à deux genoux, et la génuflexion d'un seul genou. Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de toutes les circonstances où l'on doit faire ces salutations, circonstances suffisamment indiquées dans les cérémoniaux ; nous avons à insister spécialement sur certains points qu'il importe de bien déterminer, soit quant aux principes, soit quant à la pratique. Ainsi, on salue par une génuflexion à deux genoux le très-saint Sacrement exposé ou découvert, ou encore, le jeudi et le vendredi saints, lorsqu'il est renfermé dans la chapelle du reposoir ; mais on fait aussi quelquefois dans ces circonstances une génuflexion d'un seul genou : il faut déterminer et bien préciser la règle à suivre à cet égard. Pour la génuflexion d'un seul genou, il est des occa-

sions dans lesquelles les ministres sacrés font les génuflexions jusqu'à terre, lorsqu'ils sont au bas des degrés de l'autel ; dans d'autres moments, ils la font sur le degré ; il faut aussi déterminer quand il y a lieu de faire la génuflexion, en allant d'un lieu à un autre ; enfin, il est des circonstances où certains membres du clergé saluent la croix de l'autel par une génuflexion, même quand le saint Sacrement n'est pas renfermé dans le tabernacle. Nous allons examiner toutes ces questions.

§ 3. — *Règles concernant la génuflexion à deux genoux.*

Les règles principales énoncées par notre auteur sur la génuflexion à deux genoux se réduisent à trois, et donnent la solution de ces trois questions : A qui est due cette génuflexion ? Dans quelles circonstances doit-elle être faite ? Quelles règles doit-on suivre pour la bien faire ? Pour suivre un ordre uniforme en parlant des diverses révérences, nous commençons par indiquer la manière de faire cette génuflexion.

I. — *Manière de bien faire la génuflexion à deux genoux.*

La génuflexion à deux genoux, se fait en se mettant à genoux sur le pavé : étant à genoux, on fait une inclination de tête bien prononcée.

La première partie de cette règle repose sur le décret suivant : *Question :* « Quando celebrans genuflectit ante altare SS. Sacramenti « tam expositi quam in tabernaculo reconditi, debet ne genuflectere in « plano presbyterii, an in infimo gradu altaris ? » *Réponse :* « Ser- « ventur rubricæ ; sed in accessu et recessu in plano est genuflecten- « dum ; in infimo autem gradu altaris quoties genuflectere occurrat. » (Décret du 12 novembre 1831, n° 4669, q. 51.) La génuflexion de l'arrivée et du départ se fait toujours sur le pavé ; or, la génuflexion à deux genoux ne se fait qu'à l'arrivée et au départ : il en résulte donc clairement qu'il n'y a jamais lieu de la faire sur un degré.

Nous ajoutons que la génuflexion à deux genoux se complète par une inclination de tête bien prononcée. Comme il n'a pas encore été traité des inclinations, ce que nous ferons plus bas, pour nous conformer à l'ordre adopté par notre auteur, nous n'avons pas pu définir d'une manière plus précise la nature de l'inclination à faire. C'est celle que nous appellerons avec Merati *minimarum maxima*, ou inclination profonde de tête. Nous ne voulons cependant pas condamner l'usage des églises où l'on fait une inclination profonde, d'autant mieux que c'est l'enseignement de Baldeschi, dont le manuel fait autorité à Rome. Le savant rubriciste, parlant de l'arrivée du prêtre à l'autel où le saint Sacrement est exposé, dit (t. I, part. I, c. V, n. 2) : « Giunto appiè « dell'altare, fa in piano genuflessione con ambe le ginocchia con pro- « fondo inchino. » Le même auteur dit ailleurs, en parlant de la Messe solennelle devant le très-saint Sacrement (t. IV, app. I. n. 28): « Vestiti i Ministri sagri vanno in coro *more solito*, et giunti gli acco- « liti avanti l'altare fanno genuflessione *utroque genu*, e riverenza « profonda... » M. l'abbé Bourbon, tout en constatant l'enseignement de Baldeschi, et après avoir observé que M. de Herdt, d'après Lohner et Pavone, se contente de dire qu'on incline la tête, appuie son assertion sur un si grand nombre d'autorités, qu'il ne nous paraît pas possible de la révoquer en doute. Cette inclination est donc celle que les rubricistes appellent *minimarum maxima*. Les autorités indiquées par notre auteur sont trop nombreuses pour que nous puissions les rapporter toutes. Citons les principales. Bisso s'exprime ainsi (Lit. G., § 30, n. 1) : « Cum primum (sacerdos) accedit ad altare..... genu- « flectit in plana terra utroque genu, caput etiam profunde inclinans. » Bauldry (Part. III, c. XVIII, n. 5) : « Cum celebrans et ministri sacri « ad altare (expositionis) pervenerunt, omnes utrumque genu flectunt « in plano, addita capitis etiam profunda inclinatione. » Merati, parlant du prêtre qui, se rendant à l'autel, passe devant le très-saint Sacrement exposé, fait d'abord mention de l'opinion de Bisso et de Bauldry, rapportée plus haut, puis il ajoute (t. II, Part. II, tit. II, n. 7) : « Verum justa communem usum Romæ receptum, sacerdos in dicto « casu genuflectere debet utroque genu, et postea deponere biretum,

« et caput deinde profunde inclinare. » Le même auteur, parlant de la messe solennelle devant le saint Sacrement, dit encore (*ibid.* Tit. XIV, n. 6) : « Celebrans et ministri..... cum ad altare pervenerint, « ante illius infimum gradum flectunt omnes utrumque genu omnino « in plano, et etiam caput profunde inclinant. » Nous lisons plus bas, à propos de la messe basse devant le saint Sacrement (*Ibid.*, n. 19) : « Cum pervenerint (sacerdos et minister) ad medium altaris, ante illius infimum gradum flectit utrumque genu, omnino in plana terra... « et caput inclinat profunde, dum est genuflexus. » Cavalieri dit la même chose (t. IV, c. VIII, § 30, n. 2) : « Celebrans et ministri..... ut.... devenerint ad altare, ante infimum hujus gradum flectunt omnes « utrumque genu omnino in plano, et etiam caput profunde inclinant.» Tetamo (*Append. ad Diar. liturg.* c. III, n. 17) : « Sacerdos in dicto « casu utrumque genu flectit..... deinde Sacramento caput profunde « inclinat. » Gardellini est pour le même sentiment (Instr. cl. § 30, n. 7) : « Celebrans et ministri... cum ad altare pervenerint, in plano « presbyterii ante infimum gradum omnes flectunt utrumque genu, et « simul caput profunde inclinant. » Telle est, comme on le voit, la pratique la plus autorisée.

Nota. — D'après notre auteur, citant à l'appui de son assertion la pratique plus communément reçue, on ferait la génuflexion à deux genoux même en passant derrière l'autel où le saint Sacrement est exposé. On est alors censé, dit-il, en présence du très-saint Sacrement. Nous ne voudrions pas émettre une opinion contraire, car ce cas est analogue à celui où le saint Sacrement est voilé. Cependant nous hésiterions à affirmer la chose d'une manière absolue, et pour toute circonstance de lieu.

II. — *A qui est due la génuflexion à deux genoux.*

1° La génuflexion à deux genoux se fait pour saluer le très-saint Sacrement exposé, quand bien même il serait voilé ; 2° on la fait encore devant le saint Sacrement, lorsqu'il est sur l'autel, même renfermé dans le ciboire, ou devant le tabernacle ouvert ; 3° le jeudi et

le vendredi saints, on fait la génuflexion à deux genoux devant le tabernacle de la chapelle du reposoir où repose la sainte Hostie réservée pour la messe des présanctifiés.

La première partie de cette règle repose sur les textes du cérémonial des évêques, que nous citons plus bas, sur l'instruction Clémentine et plusieurs décrets :

On lit dans l'instruction Clémentine (§ 7) : « In ordine poi alla « persona del Sacerdote, quale celebra la messa privata... Che « mentre passa avanti all' altare in cui sta esposto il SS. Sacramento, « dopo fatta l'adorazione colle ginocchia piegate scoperto il capo, al- « zandosi lo ricopra. »

Les décrets sur ce point sont les suivants :

1er Décret. — *Question.* « An quando SS. Eucharistiæ Sacra- « mentum publice discoopertum exponitur, omnes ante illud trans- « euntes, cujusvis conditionis et ordinis sint, seu ad illud acce- « dentes et ab eodem recedentes, semper utrumque genu genufle- « ctere debeant? « *Réponse.* Affirmative. » (Décret du 19 août 1651, n° 1627, q. 6.)

2e Décret. — *Question.* « Quando absolvitur Missa lecta coram « SS Sacramento in monstrantia exposito, attamen velato ; item co- « ram SS. Sacramento in pyxide exposito, an debeant omnes genu- « flexiones observari in tali Missa, quæ alias observantur coram SS. « Sacramento publice exposito, et non velato, conformiter ad rubri- « cam Missalis feriæ V. in Cœna Domini, vel non ? » *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 22 décembre 1755, n° 4237, q. 15)

La seconde partie est une conséquence toute naturelle de la première. Si la génuflexion à deux genoux est la révérence due au très-saint Sacrement exposé, même voilé, elle sera aussi celle qui convient au saint Sacrement toutes les fois qu'il se trouvera découvert ou simplement voilé, c'est-à-dire quand il est sur l'autel pendant la sainte messe, lorsque le saint ciboire est sur l'autel, ou si le tabernacle est ouvert. Pour ce qui concerne le temps de la sainte messe, la question est tranchée par cette rubrique du cérémonial des évêques au chapitre des cercles des chanoines. Lorsque l'évêque assiste à son trône

à la messe solennelle, dans sa cathédrale, les chanoines viennent quatre fois se placer en cercle autour de lui, et pour le dernier qui se fait avant *Agnus Dei*, il est dit (l. I, c. XXI, n. 3) : « Et tunc, dum « veniunt ad circulum, et dum discedunt, ambobus genibus versus « altare genuflectant propter reverentiam SS. Sacramenti, quod est « super eo. » Les décrets cités viennent à l'appui de la même règle pour les autres cas mentionnés.

Enfin, la troisième partie est clairement exprimée dans le *Memoriale rituum* de Benoît XIII.

III. — *Circonstances dans lesquelles on doit faire la génuflexion à deux genoux.*

La génuflexion à deux genoux, prescrite dans les cas ci-dessus énumérés, se fait seulement en arrivant à l'autel et en le quittant. Si on ne quitte pas l'autel, on fait la génuflexion ordinaire.

Cette règle repose sur le décret suivant. *Question* : « Genuflexio « quæ fit coram SS. Sacramento exposito, tam in missa quam in « oratione quadraginta horarum, cæterisque functionibus, quando « fieri debet unico genu et quando utroque, tum a celebrante, tum a « ministris, vel alio qui exponit et reponit? » *Réponse* : « In accessu « et recessu utroque genu, intra missam unico genu : pro reliquis « functionibus consulantur rubricistæ. » (Décret du 21 nov. 1831, n° 4669, q. 53.)

La règle est évidente. Il n'y a pas lieu de faire la génuflexion à deux genoux toutes les fois qu'il faut saluer le saint Sacrement exposé ou découvert. On la fait seulement à l'arrivée et au départ, et pendant le cours de la messe, on salue le très-saint Sacrement par une génuflexion ordinaire. Mais la sacrée Congrégation renvoie aux auteurs pour ce qui concerne les autres fonctions, et pour bien déterminer ce qu'on doit entendre ici proprement par arrivée et départ.

De l'enseignement des liturgistes sur ce point, nous pensons pouvoir déduire ces principes :

1° Il y a *accessus* ou *recessus*, non-seulement au commencement

et à la fin de l'office ; mais toutes les fois qu'on arrive près du saint Sacrement après s'en être éloigné pendant un temps notable, ou si on le quitte pour ne plus y revenir avant un temps assez long. C'est en vertu de ce principe que les chanoines font la génuflexion en venant faire le cercle près de l'évêque et avant de retourner à leurs places, comme il est dit plus haut. De plus, d'après l'enseignement des auteurs, si le saint Sacrement est exposé pendant les vêpres, l'officiant et ses ministres font la génuflexion à deux genoux après avoir récité *Aperi* et avant de se rendre à leurs places, en arrivant à l'autel pour l'encensement et en le quittant après. Ils ne s'éloignent pas plus, il est vrai, que le célébrant et ses ministres pendant la messe, lorsqu'ils vont s'asseoir pendant le *Gloria in excelsis* et le *Credo*, après avoir fait une génuflexion d'un seul genou, comme l'indiquent ces mêmes auteurs ; mais le cas n'est pas le même. Pendant la messe, les ministres ne descendent pas au bas des degrés, ils ne s'éloignent pas pour longtemps et ne vont point à la banquette pour y continuer la fonction. Et c'est peut-être là aussi un motif pour lequel l'officiant retourne de la banquette par le chemin le plus long. S'il arrivait que, pendant la messe, il y eût un *départ* et une *arrivée*, on ne pourrait plus appliquer à cette circonstance le décret du 12 novembre 1831 : ainsi, si le célébrant ou un de ses ministres quittait l'autel pour aller à la chaire, il devrait alors faire la génuflexion à deux genoux avant de partir et à son arrivée. Notre auteur cite à cet endroit ce passage de Martinucci (Mac. Eccl. n° 1043). « Quoad genuflexionem, hæc utro-« que genu fiet.... in principio et fine missæ, sed in progressu ejus-« dem semper facienda erit unico genu, ut communiter sentiunt auc-« tores ; nisi cum ad aliquod munus obeundum abscedendum est a « presbyterio et a choro, quia eo in casu facienda est utroque genu sive « in recessu, sive in accessu. » Il en est de même des autres ministres qui auraient à sortir du chœur, comme si le thuriféraire va renouveler le feu de son encensoir à la sacristie, ou si des clercs vont y prendre les flambeaux. Il en serait de même, dit M. l'abbé Bourbon, des ministres qui termineraient leurs fonctions. Il n'y a pas pour eux de raison de dispense, comme il est facile de le voir par ce que nous allons dire ci-après.

2° Si le célébrant et ses ministres sont exempts de la génuflexion à deux genoux dans le cours des cérémonies de la messe, c'est pour éviter l'embarras ou le retard dans les fonctions sacrées. « Cum celebrans et ministri sacri, dit Bauldry (part. III, c. XVII, n° 5), « presbyterium seu capellam in qua expositum est (SS. Sacramentum).... omnes utrumque genu genuflectunt.... ; post factam vero « confessionem genuflectunt tantum unico genu, ut expeditiores « sint. » Gavantus dit la même chose (t. I, part. II, tit. XIV, n° 5) : « In ingressu celebrantis et ministrorum ad altare in quo patet Sacra- « mentum, omnes debent genuflectere in plano capellæ utroque genu. « Facta vero confessione, ascendunt ad altare, ubi deinceps genufle- « ctunt unico genu, ut expeditiores sint. » Cavalieri, parlant de la messe devant le saint Sacrement, dit (t. IV, c. VIII, § 30) : « Sa- « cerdos missam inchoat, in cujus progressu, quoties genuflectere ut « infra continget, semper unicum duntaxat flectunt genu, ut facilius « et commodius surgant. « Gardellini, après avoir énoncé cette règle, en donne la même raison (Inst. cl., § XXX, n° 7) : « Id fit ut facilius « et commodius surgant, et nimis cunctandum non sit in sacris mu- « neribus ex rubricarum præscripto peragendis. » Bauldry et Bisso, réfutés par Merati, comme nous le dirons ci-après, donnent cette raison pour enseigner que le prêtre, se rendant à l'autel pour dire la sainte messe, salue le saint Sacrement exposé par une génuflexion d'un seul genou ; Merati rejette la conséquence, mais admet le principe (t. I, part. II, n° 7) : Si contigerit sacerdotem transire ante altare ubi ex- « positum sit SS. Sacramentum, debet genuflectere, vel unico genu, « ut volunt aliqui, et præsertim Bauldry.... et Bissus.... Et ratio « est, quia regula generalis ad faciendam genuflexionem utroque « genu, est, quando fit aliqua pausa ; hic autem nulla pausa est fa- « cienda, et idcirco etc. Verum juxta communem usum... Sacerdos « in dicto casu genuflectere debet utroque genu. » Il est d'autres circonstances dans lesquelles le temps seul où l'on doit rester à genoux détermine si l'on doit ou non fléchir les deux genoux. C'est ainsi que le prêtre, à l'autel, fait une génuflexion d'un seul genou en récitant certaines paroles pendant le chant desquelles il demeure

à genoux; c'est ainsi que les chantres qui chantent ces paroles font la génuflexion d'un seul genou en les terminant. Telle est aussi la raison pour laquelle certains liturgistes, et en particulier Gavantus, prétendent qu'il faut fléchir les deux genoux quand on chante *Flectamus genua*. Ecoutons les paroles de ce savant rubriciste sur le point qui nous occupe. Il s'exprime comme il suit à la fin de son commentaire sur la rubrique du Missel qui indique les moments où les membres du clergé doivent être à genoux (t. I, part. I, tit. XVII) : « Dubitant non pauci in prædictis casibus, quando unicum genu, et « quando duo genua sint flectenda? Et celebrans quidem in Missa « privata juxta usum communissimum ab initio ad finem usque, unico « tantum genu debet flectere, ut facilius surgat. In missa item so- « lemni ad ea omnia quæ sunt communia privatæ missæ : duobus « autem genibus flectere debet in missa solemni ad prædicta, quæ a « choro cantantur ; et regulariter, quando cum aliqua morula in præ- « dictis est genuflectendum, et quasi orandum. — Ministri vero intra « missam eadem servare debent quæ facit celebrans, ut expeditius « illi ministrent; ad *Flectamus genua* ambobus genubus flectant, et « ad elevationem SS. Sacramenti. — .... Alii de clero a consecra- « tione usque ad communionem duo genua flectere debent, cum « transeunt ante altare.... duo quoque ad *Flectamus genua*, ad con- « fessionem, orationes jejuniorum, versus, etc., de quibus supra, « quando cum aliqua mora præscribitur genuflexio, ratione cantus, « vel actionis longioris. » Bauldry enseigne la même chose (part. III, c. V. n. 14 et 15). « Genuflectit celebrans unico genu in missa pri- « vata juxta communem usum, quando illi genuflectendum est, ut fa- « cilius et commodius surgat ; in missa etiam solemni ad ea omnia « quæ sunt communia missæ privatæ. Ambobus vero genuflectit in « missa solemni ad prædicta quæ a choro cantantur, et regulariter « quando cum aliqua morula in prædictis est genuflectendum... Idem « faciunt ministri, qui præterea genu flectunt utrumque ad *Flectamus genua* ». Bisso donne cette raison pour déterminer les circonstances où la génuflexion doit se faire à deux genoux (l. G., n. 28, § 6) : « Ad dignoscendum quando genuflexio sit facienda in missa privata

« unico genu, et quando utroque, observa an sit facienda aliqua « pausa : Si enim habeatur quod sit pausandum aliquantulum, ut ha- « betur in Passione, ad verbum *expiravit* vel *emisit spiritum*, tunc « celebrans debet genuflectere utroque genu ; cæterum semper unico « genu, ut commodius surgat ad prosequendam missam. » Le principe que nous avons émis est pleinement démontré par ces autorités. « Notandum vero est, dit encore Bauldry (part II, ch. III, n. 13), ut « in ipsis genuflexionibus quæ fiunt cum aliqua mora, omnes utrum- « que genu flectunt, non vero unicum tantum. » Pour la question relative à la génuflexion qu'on doit faire à *Flectamus genua*, si l'on doit ou non fléchir les deux genoux, on peut, ce semble, se conformer à l'usage, puisqu'il paraît douteux que la génuflexion à deux genoux occasionne un retard ou un embarras. Baldeschi paraît approuver l'une et l'autre pratique. Parlant du vendredi saint, il dit (t. IV, c. VIII, n. 15) : Finito di cantarsi il tratto, il celebrante intuona « *Oremus*, ed il diacono dice *Flectamus genua*, inginocchiandosi con « tutti del coro fuori del celebrante. » Au chapitre suivant, où l'au- « teur traite du samedi saint, il est dit : « Che prima di partire dal « mezzo con quello della profezia, aspetterà che il diacono dica il « *Flectamus genua*, quando non vi è il tratto, nel qual tempo genu- « fletteranno tutti con un sol ginocchio, eccettuato il celebrante. » Tous les auteurs modernes enseignent qu'on fait alors la génuflexion d'un seul genou.

Ces principes posés, nous trouvons la solution de plusieurs difficultés qui nous ont été adressées, et pour donner ici quelque chose de complet, nous règlerions de cette manière les génuflexions à deux genoux pendant la messe et les vêpres solennelles, outre la première arrivée et la dernière sortie, dont il ne peut plus être question. 1° Toutes les fois qu'un ministre sort du chœur, commence ou termine ses fonctions, il salue le très-saint Sacrement par une génuflexion à deux genoux ; mais le diacre fait seulement la génuflexion ordinaire avant d'aller encenser le chœur, conjointement avec le thuriféraire qui l'accompagne. Tel est l'enseignement de tous les auteurs ; s'ils devaient faire alors la génuflexion à deux genoux, elle serait

prescrite à toutes les messes pour le sous diacre et le cérémoniaire, avant de porter la paix au chœur et après l'avoir portée. 2° Les cérémoniaires peuvent être dispensés de la génuflexion à deux genoux, quand même ils sortiraient un instant, pour pouvoir être plus expéditifs. 3° Les chantres qui viennent au milieu du chœur pour chanter ou qui vont annoncer les antiennes, font de même la génuflexion d'un seul genou. 4° Les acolytes font aussi la génuflexion à deux genoux, pendant les vêpres, lorsque, venant de leurs places, ils arrivent à l'autel, ou s'ils le quittent pour retourner à leurs places; dans les autres circonstances, ils font la génuflexion ordinaire. 5° Enfin, pour ce qui concerne les membres du clergé ou les personnes qui prieraient dans l'église, la génuflexion à deux genoux paraît être prescrite seulement dans les circonstances analogues à celles que nous venons d'énumérer, et on fait la génuflexion ordinaire si l'on ne sort pas du chœur ou de l'église.

P. R.

DES OFFRANDES.

Il est d'usage que les fidèles fassent des offrandes à l'Église pour le service divin et pour fournir à l'entretien de ses ministres. Ces offrandes sont souvent spontanées; il en est cependant qui sont obligatoires. Les hérétiques et les impies les incriminent, celles surtout de la dernière espèce ; et ils en prennent occasion de donner au catholicisme la dénomination flétrissante *de religion d'argent :* comme si un culte quelconque pouvait, sans ressources pécuniaires, subsister, et avoir en nombre suffisant les prêtres qui lui sont nécessaires et comme si ce n'était pas naturellement à ses adeptes de les lui fournir. Est-ce que les sectes dissidentes n'imposent pas toutes des charges à leurs adhérents, et ces charges imposées peut-être avec des formes différentes, qui ne changent rien au fond des choses, ne sont-elles pas plus lourdes même que celles qui peuvent peser sur les épaules des catholiques?

Nous voulons montrer dans cet article l'antiquité de l'usage des offrandes et par conséquent leur légitimité, l'obligation où sont les fidèles de les fournir en certaines circonstances ; nous dirons aussi à qui elles appartiennent et qui a droit de les administrer ; nous signalerons les abus qui s'y sont introduits et les remèdes que l'Église a cru devoir y apporter.

I. L'usage de faire des offrandes à l'Eglise est de la plus haute antiquité : il remonte même aux temps apostoliques. A peine, en effet, l'Evangile était promulgué, le jour de la Pentecôte, que les nouveaux convertis s'empressaient de déposer leurs biens aux pieds des Apôtres, voulant que tout leur fut commun avec eux, et mettant à leur disposition tout ce qui pouvait être nécessaire pour l'établissement de la loi

nouvelle. Saint Paul, dans l'épître qu'il adresse aux Philippiens (1), se félicite des secours qu'ils lui ont envoyés, et leur en exprime sa vive reconnaissance; les repas nommés *agapes* qui avaient lieu à l'occasion de la célébration des saints mystères, où chacun apportait sa quote-part de provisions, et dont saint Paul fait la description dans sa première épître aux Corinthiens (2), n'étaient pas seulement pour la subsistance des fidèles qui y contribuaient, mais bien aussi pour la nourriture des pauvres et des ministres sacrés, ainsi que pour fournir la matière nécessaire à l'auguste sacrifice.

Certains abus ayant fait supprimer l'usage de ces agapes, les fidèles ne se crurent pas dispensés de contribuer aux besoins du culte; ils ne cessèrent pas d'apporter, à cette fin, du pain, du vin, des épis, des raisins, de l'huile, de la cire, de l'encens, etc. Ces choses étaient fournies abondamment et en quantité telle que le surplus des besoins du moment pût servir à l'entretien de la tribu sainte et aux autres nécessités du service divin (3). Lorsque plus tard, le relâchement commençant à s'introduire, ces offrandes furent mises en oubli par quelques-uns, les premiers pasteurs s'élevèrent avec force contre cette négligence. C'est ainsi que saint Cyprien réprimandait fortement une riche matrone de ce que, participant aux divins mystères, elle s'y présentait les mains vides : « Locuples et dives es, lui disait-il, et dominicum « celebrare te credis quæ *corban* omnino non respicis, quæ in domi- « nicum sine sacrificio venis, quæ partem de sacrificio quod pauper « obtulit, sumis. » Saint Augustin ne tonnait pas avec moins de véhémence contre cet abus : « Erubescere debet (4) homo idoneus, « s'écriait-il, si aliena oblatione communicaverit. » Une pratique aussi ancienne et aussi expressément recommandée dès les premiers siècles ne peut être, on le comprend, que très-légitime.

II. Généralement les offrandes sont laissées à la libre générosité des fidèles. Toutefois il est des cas où elles sont obligatoires : et cela

(1) Ch. IV, v. 13.
(2) Ch. XI, v. 21.
(3) V. Benoît XIV, *de Synodo*, lib. X, c. VIII, n° 1.
(4) *Ibid.*, n° 4.

doit être, puisque c'est le devoir des chrétiens d'honorer Dieu, en contribuant à la splendeur de son culte et à l'entretien de ceux qu'il a chargés de présider à ses cérémonies. D'après l'Ange de l'école, le très-docte saint Thomas, il y a quatre cas où les fidèles son tenus de faire ces offrandes :

1° Lorsqu'il y a eu pacte à cette fin, comme, par exemple, si l'Église avait cédé à quelqu'un une propriété à la charge par lui de faire des oblations à certaines époques de l'année (c. *Antagonus*, 1 et c. *Qualiter*, 3, *de Pactis*).

2° S'il y a eu vœu d'en faire, ou si l'on y est astreint par suite d'un legs ou d'une donation. On sait que les vœux obligent les héritiers lorsque leur objet est un bien réel et non une action personnelle. (Cap. *Licet* 6, *de voto et voti redempt.* ; cap. *Ultima voluntas* 4, c. 13, q. 2.)

3° Pour procurer aux ministres du culte l'entretien convenable, lorsque l'Église ne peut le leur fournir autrement. On peut dire que les fidèles sont obligés à cela de droit naturel, et même de droit divin positif : *Dignus est enim operarius mercede sua*, dit le Sauveur lui-même en saint Luc (x, 17) ; et dans saint Matthieu : *Dignus est operarius cibo suo* (x, 10) : *Qui in sacrario operantur*, dit saint Paul, *quæ de sacrario sunt edunt : et qui altari deserviunt cum altari participant* (I Cor., xi. 13). On peut voir encore le chap. *Cum secundum* 16, *de Præbendis*, et le chap. *Episcopus* 6, *de offic. ordin.*, in-6°.

4° *En vertu d'une coutume revêtue des conditions qui peuvent la rendre obligatoire.* Il existe depuis longtemps dans l'Eglise de ces coutumes, d'après lesquelles les fidèles sont astreints de payer certaines redevances à l'Église et à ses ministres à l'occasion de l'administration de quelques sacrements ou de certaines fonctions : à l'occasion, par exemple, du baptême, du mariage, des funérailles. Les saints canons donnent à ces coutumes la qualification de *louables*, *laudabiles consuetudines*. Il en est parlé au ch. *Ad Apostolicam* 42, *de Simonia*, et au canon *Omnis christianus*, 60, dist. 1, *de Consecrat.* ; et ces canons en prescrivent l'exacte observation. Elles existaient déjà au IVe siècle, au dire de Devoti (t. ii, tit. xvii, § 6), qui cite saint Grégoire de Nazianze, orat. 40, *de Baptismo*.

On ne doit pas conclure de ce que nous venons de dire que les ministres du culte puissent refuser leur ministère, dénier les sacrements, les services funèbres et autres fonctions à ceux qui ne font pas les offrandes prescrites. Ce refus serait vraiment odieux et ne pourrait qu'exciter des murmures regrettables contre la religion et ses ministres. Mais si ceux qui se refusent à ces offrandes ne sont pas nécessiteux, on doit alors recourir à l'évêque, qui peut autoriser à poursuivre devant les tribunaux civils : ce qu'on ne doit faire toutefois qu'à toute extrémité, et lorsque tous les autres moyens de persuasion sont restés inutiles.

Les auteurs disent même que l'Ordinaire pourrait employer les censures et jusqu'à la peine d'excommunication pour forcer à l'acquittement de cette dette (1) ; mais on comprend que le plus souvent il vaut mieux faire le sacrifice de son droit que d'en venir à ces rigueurs, qui peuvent avoir des résultats très-fâcheux.

Quoique l'Ordinaire puisse prescrire et régler les offrandes que doivent faire les fidèles, à l'occasion des fonctions du saint ministère, il ne peut néanmoins leur imposer d'autres contributions qu'autant que le clergé n'aurait pas ce qui est indispensable à un honnête entretien. La raison en est que l'Évêque n'est pas propriétaire du bien de ses diocésains et ne peut conséquemment exiger d'eux des sacrifices pour les besoins du culte qu'autant que cela est nécessaire, et dans les limites déterminées par le droit.

Bien que les pouvoirs attribués à cet égard à l'Évêque par les saints canons soient incontestables, même parmi nous, et qu'on puisse en conscience se conformer aux tarifs qu'il autorise, nous ne devons pas néanmoins dissimuler que la loi civile en France ne lui reconnaît pas ces droits: le gouvernement s'y attribue le pouvoir d'approuver ou de rejeter tous les règlements de l'Évêque sur le casuel. « Les évêques, « dit l'article 60 de la loi organique, rédigeront les projets de règle- « ment relatifs aux oblations que les ministres du culte seront auto- « risés à recevoir pour l'administration des sacrements. Les projets

(1) V. Ferraris, v° *Oblationes*, où il cite Covarruvias, Barbosa, Reiffenstuel, et affirme que c'est dans ce sens qu'on interprète communément la glose du ch. *Statuimus* 55, causa 16, q. 1.

« de règlement rédigés par les évêques ne pourront être publiés, ni « autrement mis à exécution qu'après avoir été approuvés par le « gouvernement. » On ne doit donc pas perdre de vue ces dispositions de notre jurisprudence, pour ne pas compromettre le saint ministère devant les tribunaux. V. notre petit traité de la *Sépulture*, et aussi notre opuscule intitulé : *Notions élémentaires de l'administration temporelle des paroisses* (1).

Qu'il suffise de mentionner ici l'art. 20 du décret du 13 prairial an XII, d'après lequel il *n'est rien dû aux ministres du culte pour l'inhumation des individus inscrits au rôle des indigents*. Cet article mérite d'autant plus qu'on s'y conforme exactement, qu'il est en parfaite harmonie avec les prescriptions du rituel romain : *Pauperes... quibus mortuis nihil aut ita parum superest, ut propriis impensis humari non possint, gratis omnino sepeliantur*.

Avant de passer outre, résolvons une difficulté qui vient naturellement à l'esprit, à l'occasion des offrandes. Ces offrandes ne sont-elles pas entachées du vice de simonie, et par là même répréhensibles et très-criminelles ? — Elles le seraient, sans doute, si elles étaient fournies, ou si elles étaient exigées comme prix de l'exercice des fonctions saintes. C'est pour cela que la Congrégation des évêques et réguliers a donné la décision suivante : *Parochus nihil petere debet pro administratione baptismi, nec antea investigare quod sibi donare velint*. (In Tropien. 5 jun. 1582 (2). C'est dans le même sens que la S. C. du Concile répondait le 5 février 1593. *Parochi non possunt accipere aliquid a sponte dantibus pro administratione sacramentorum ; possunt tamen accipere quod sponte pro eleemosyna offertur*. Et encore, le 17 mars 1619 : *Parochus nihil potest percipere pro matrimonio contrahendo*. Et la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers confirmait cette décision par rapport à la publication des bans : *Item parochus pro publicationibus matrimoniorum et ordinum nihil exigere potest. Pro fide vero decimam partem unius scuti. Nec potest*

(1) Cet ouvrage est imprimé et est sur le point d'être livré au public. S'adresser à MM. Poussielgue, libraires à Paris.

(2) Ferraris, v° *Parochus*, art. III, n°s 17-20.

parochus cogere christianos ut deferant pro matrimonio contrahendo solita munuscula, ut ad hæc respondit S. C. Episc. et regul. 6 aug. 1700 (1). — Ces décisions sont conformes au Rituel romain qui dit, en parlant de l'administration des sacrements : (*Minister*) *diligenter caveat ne in sacramentorum administratione, aliquid, quavis de causa vel occasione, directe vel indirecte exigat aut petat, sed ea gratis omnino administret, et ab omni simoniæ atque avaritiæ suspicione nedum crimine, longissime absit. Si quid vero nomine eleemosynæ aut devotionis studio, peracto jam sacramento, sponte a fidelibus offeratur, id licite pro consuetudine locorum, accipere poterit, nisi aliter Episcopo videatur.* Il est donc bien certain que le prêtre ne peut rien recevoir comme prix de ses fonctions.

Mais, dit saint Thomas (2), « sacerdos non accipit pecuniam quasi « pretium consecrationis eucharistiæ aut missæ decantandæ (hoc enim « esset simoniacum), sed quasi stipendium suæ sustentationis. » Or, cela est permis : car, dit l'Apôtre, d'après le divin Maître lui-même, *qui altari deserviunt cum altari participant* (I Cor. IV, 13).

III. Examinons maintenant cette double question : A qui appartiennent les oblations et qui a droit de les administrer?

1° Nous avons vu tout-à-l'heure que les offrandes sont de deux espèces, les unes volontaires et les autres obligatoires.

Il est manifeste que, les premières étant purement facultatives, il dépend de celui qui les fait de leur donner la destination qu'il veut : ces sortes d'offrandes appartiennent donc à l'Église, à la chapelle, au lieu, ou au ministre du culte que l'offrant a l'intention de gratifier. Il faut donc rechercher quelle a pu être cette intention ; or, indépendamment des paroles qui la font connaître d'une manière formelle, on peut la discerner très-souvent par l'acte même de l'offrande, par la circonstance du temps, du lieu où elle est faite, de la cérémonie ou de la fonction qu'elle accompagne. Si elle est faite à une église, à une chapelle, à un oratoire, à quelqu'un de ses autels, c'est ordinairement cette église, cette chapelle, cet oratoire, cet autel qu'on a voulu favo-

(1) Ferraris, *ibid.*
(2) 2-2e, q. 100, art. II, ad 2.

riser : l'offrande leur appartient donc alors exclusivement. Si c'est à un prêtre qu'on la fait à la suite de quelque fonction qu'on lui a demandée, c'est lui qui y a droit ; si c'est aux membres d'une confrérie, d'une association pieuse, c'est à cette confrérie ou à cette association que l'offrande doit être dévolue.

Si aucun indice ne faisait présumer l'intention du donateur, de droit commun alors, disent Fagnan, le tribunal de la Rote et le commun des auteurs, l'offrande appartiendrait au curé du lieu où elle est faite : la raison en est que, lorsqu'il n'y a pas présomption du contraire, les dons faits pour motifs religieux sont censés destinés à celui qui a la charge des âmes, administre les sacrements aux fidèles, et remplit les autres saintes fonctions (1).

L'usage peut aussi aider à discerner cette intention. Ainsi si c'est la coutume que certaines offrandes soient employées à l'acquisition des ornements sacerdotaux, des vases sacrés ; si d'ordinaire elles sont consacrées aux réparations du lieu saint, à l'embellissement d'une chapelle, d'un autel ou au soulagement des pauvres, à la célébration de messes pour les âmes du purgatoire, etc., etc., on doit leur donner cette destination : cette décision est fondée sur le chap. *Cum inter, de Verborum signific.*

Confirmons toutes ces assertions par l'autorité des congrégations romaines.

Voici quelques-unes des décisions affirmant les droits du curé, quand aucun indice ne fait connaître l'intention des donateurs. (V. Zamboni, part. III, v° *Parochus*, § IX.)

« Parocho, qui parochialium redituum possessionem nactus est, « fructus omnes atque obventiones ecclesiæ divisæ hactenus perceptæ « debentur, cum fructus possessionem sequantur. *App.*, *Dism.*, 25 « jan. 1744, § 11. »

« Parochus habet juris assistentiam pro omnibus oblationibus quæ « fiunt in ejus parochia, atque deberi oblationes recollectas in capella « sita extra ecclesiam parochialem, dummodo sit intra parochiæ li- « mites. *Ferr.*, *Conf.*, 14 sept. 1782, § 6. »

(1) Ferraris, v° *Oblationes*, n° 13.

« Ambigui juris non est parocho deberi oblationes omnes et obven-
« tiones quæ fiunt ecclesiæ aut capellis sitis intra fines ecclesiæ et
« parochiæ. *Rom.*, *Leg.*, 24 aug. 1754. »

« Soli parocho, non autem simplici coadjutori, congruunt emolu-
« menta stolæ quæ denotant jurisdictionem.... 22 julii 1741, § 4. »

Citons encore cette décision rapportée dans la première partie du même ouvrage (V. *Parochus*, § VI, n. 4) :

« Rectori parochialis ecclesiæ S. Nicolai Belfortis diœcesis Fulgi-
« natensis deberi oblationes quæ fiunt in ecclesia simplici S. Mariæ
« Prati existente intra limites dictæ parochiæ S. C. decidit. *Fulginat.*
« 6 apr. 1647 ».

Quelque générales que paraissent ces décisions, elles ne contredisent pas toutefois celles qui, dans les cas ci-dessus énoncés, attribuent les offrandes aux églises, chapelles, oratoires, confréries, autels, images, etc. Voici ces décisions :

« An eidem rectori debeantur oblationes seu eleemosynæ colligi so-
« litæ in dicta villa Tini, seu in oratorio prædicto, et an valeat in il-
« lorum administrationem se ingerere absque licentia et consensu dicti
« parochi? — S. C. respondit... Ad 4um *affirmative quoad oblationes*
« *et eleemosynas in oratorio ; ita tamen ut ratio reddatur Episcopo,*
« *et dictæ eleemosynæ convertantur in usum et cultum illius ecclesiæ*
« *cum approbatione ejusdem episcopi. In Asculana*, 29 aug. 1733 (1).

« Eleemosynæ factæ pro sacris imaginibus existentibus in ecclesiis
« regularium non debentur parocho , sed monasterio. 18 dec. 1773,
« § 18 (2).

« Censuit S. C. oblationes factas imagini SS. Stephani et Rochi
« in eorum ecclesia existenti esse convertendas in commodum et usum
« ipsius ecclesiæ pro arbitrio et conscientia Episcopi.... 11 febr.
« 1602 » (3).

Si les offrandes étaient faites à une image peinte sur la façade d'une maison privée, elles appartiendraient à la paroisse, à moins que les

(1) Ferraris, v° *Oblationes*, n° 47.
(2) Zamboni, part. III, v° *Eleemosynæ*, § III.
(3) Zamboni, part. I, v° *Eleemosynæ*, § II, n° 2.

donateurs ne fussent censés les laisser à la disposition du propriétaire, soit parce qu'ils le savent pauvre, soit parce qu'ils connaissent son habitude d'employer ces offrandes en bonnes œuvres (1).

« Cum plurimæ factæ fuissent oblationes in capella seu ædicula pa-
« tronali a Margarita Leite de Figueredo fundata atque dotata, et B.
« Joannæ principissæ Portucalliæ dicata, plures quoque inter paro-
« chum et fundatricem emersere controversiæ. Idcirco decisum fuit
« secundum ea quæ proponebantur, ut nempe oblationes factæ et fa-
« ciendæ ven. imagini dictæ Beatæ in ea capella non spectarent ad
« parochum S. Faustini de Regoa, sed applicandæ sint usui, com-
« modo et decori dictæ imaginis, dictæque ædiculæ. *Portucall.*
« 11 jan. 1727, *dub.* 2 » (2).

« Oblationes diurnæ, quæ in oratorio S. Aldebrandi fiunt, non pa-
« rocho acquiruntur, sed spectant ad ipsum oratorium sub Episcopi
« administratione. *Forosempr.*, *Jur. paroch.* 25 apr. 1760 » (3).

D'après l'usage généralement suivi aujourd'hui, les curés n'ont droit qu'aux offrandes faites à l'autel pendant la messe, ou à celles qui se font à l'occasion de l'administration des sacrements, de la bénédiction des époux, de la femme après ses couches, de la publication des bans, ou de quelques autres fonctions du saint ministère, telles que la première communion, les funérailles, etc.

2° Quant à l'administration des offrandes, il ne peut y avoir de difficulté pour celles qui appartiennent aux personnes, prêtres ou autres ; dès lors que ces personnes sont propriétaires, elles ont droit d'administrer ce qui leur est dévolu. Si les offrandes sont données aux églises, aux confréries, ou autres corporations, c'est ordinairement à l'individu chargé de gouverner l'église ou la corporation qu'appartient l'administration de ces offrandes : il faut excepter toutefois les cas où il y aurait des administrateurs spéciaux, préposés au temporel de ces lieux ou de ces associations, quand même ces administrateurs seraient laïques, pourvu qu'ils eussent été chargés de ce soin par l'au-

(1) Ferraris, v° *Oblationes*, n° 20 et 21.
(2) Zamboni, part. I, v° *Eleemosynæ*, § II, n° 12.
(3) Zamboni, *ibid.*, n° 25.

torité compétente, qui doit toujours être, au moins médiatement, l'autorité spirituelle.

Ces laïques, disons-nous, pourraient remplir les fonctions précitées, car il ne s'agit ici que du maniement de choses temporelles et nullement de l'exercice d'une fonction spirituelle; tel est l'enseignement commun d'après Fagnan, le card. de Luca, et Reiffenstuel (1). Cet enseignement est appuyé sur un grand nombre de décisions.

Outre celles déjà relatées, indiquons celles de la Congrégation du Concile en date du 3 décembre 1729, ad 4^{m}, et du 24 sept. 1718, ad 3^{m}, toutes deux citées par Ferraris (2), où il est déclaré que le curé n'a pas le droit d'administrer les offrandes faites dans les oratoires, ni d'emporter les clefs des troncs qui y sont placés. On lit encore dans Zamboni (3) :

« Ad dubium an oblationes quæ fiunt in oratorio societatum S. Suf-
« fragii et S. Laurentii Pontremuli spectent ad ipsum parochum vel
« ad sodales et quis debeat esse earum administrator? S. C. res-
« pondit oblationes spectare ad societatem, et earum administrationem
« ad ejusdem officiales qui teneantur reddere rationem Episcopo, vel
« ab eodem deputando. *Lunen. Sarzan. Jur. paroch.* 19 aug. 1690,
« dub. 6, confirmata 14 januar. 1691. »

« Non solum clerici ecclesiam habentes in titulum, verum et piæ
« confraternitates sive congregationes... ex generali consuetudine,
« præsertim Italiæ, jus obtinent recipiendi et administrandi oblationes
« quæ in earum ecclesiis fiunt. *Hier.* 16 mart. 1742, § 12. — Obla-
« tiones, eleemosynæ, aliaque dona confraternitati collata administranda
« sunt ab ejus præfecto, independenter ab ecclesiæ rectore, reservato
« solum Ordinario jure revisendi computos. *Cons. Cap.* 19 nov. 1729,
« § 6 » (4).

On voit dans ces décisions, que l'administration des offrandes doit se faire sous l'œil et la dépendance de l'Évêque, avec obligation de

(1) Ferraris, v° *Oblationes*, n°s 18, 19, 46.
(2) *Ibid.*, n° 43, 44, 46.
(3) Part. I, v° *Eleemosynæ*, § I, n° 6 et § II, n° 4.
(4) Zamboni, part. III, v° *Eleemosynæ*, § II.

lui rendre compte ; et cela, même quant aux oblations faites aux confréries établies dans les églises des monastères. Voici d'autres décisions qui se rapportent à ce cas :

« An et ad quem spectet deputatio.... procuratoris pro admini-
« stratione eleemosynarum seu oblationum de quibus agitur in casu ?
« — S. C. Conc. respondit : *Spectare ad abbatem* sub obligatione
« reddendi rationem Episcopo, a quo visitari etiam possit Ecclesia jure
« saltem delegato, et quoties id sibi in Domino videbitur expedire. *In*
« *Hierrac.* (1). »

« Prætendente moderno rectore ecclesiæ B. M. vulgo *del Rin-*
« *fresco* terræ Acris, ad se et non ad Episcopum spectare oblationum
« administrationem quæ illi ecclesiæ fiunt ; S. C. hac super re de-
« finivit administrationem non spectare ad beneficiatum. *Bisinian.*
« *Oblat* ; 18 aug. 1703 » (2).

L'administration des offrandes faites à une image appartient au curé, concurremment avec le délégué de l'Évêque, ou, en cas de vacance du Siége épiscopal, avec le délégué du Métropolitain. S. C. du Conc. *in Portug.*, 11 janvier 1727 (3).

Nous avons vu ci-dessus que le curé avait seul droit aux offrandes faites dans sa paroisse, quand les donateurs ne leur avaient pas assigné une destination spéciale ; cela est vrai, surtout quant aux oblations attachées à l'exercice des fonctions pastorales. Il ne dépend même pas des paroissiens de le priver de ces oblations, lorsqu'elles sont prescrites par l'Évêque, ou par ce qu'on appelle les *louables coutumes*, *laudabiles consuetudines* (4). Mais l'Évêque a-t-il le pouvoir de contraindre le curé à partager ces offrandes avec ses vicaires ou autres prêtres qui lui viennent en aide dans la paroisse ? — Assurément, l'Évêque n'a pas un droit absolu sur le casuel, en sorte qu'il en puisse disposer arbitrairement selon qu'il lui semble bon ; car, d'après l'intitulé même du titre 12 du 3e livre des Décrétales : *Ecclesiastica beneficia sine di-*

(1) Ferraris, v° *Oblationes*, n° 48.
(2) Zamboni, part. I, v° *Eleemosynæ*, § I, n° 9.
(3) Ferraris, *l. c.*, n° 45.
(4) D'après une coutume générale, les cierges de la première communion appartiennent aux curés, ainsi que toutes les offrandes faites au baiser de l'instrument de paix.

minutione conferri debent ; et Innocent III, cap. *Pastoralis* 9, *de his quæ fiunt*, etc., défend aux Évêques qui n'y sont pas autorisés par le Saint-Siége, de donner aux religieux les émoluments de la paroisse sans le concours de leur Chapitre, même en réservant ce que peut exiger la sustentation des vicaires. L'Évêque, cependant, a le droit de prendre sur les revenus de la cure pour former le traitement des vicaires et des prêtres dont le curé a besoin pour le service paroissial : le Concile de Trente (sess. 21, c. 4, *de reform.*) suppose évidemment qu'il a ce droit, en l'autorisant à contraindre les curés à s'associer comme aides, pour l'administration de la paroisse, autant de prêtres que les besoins des fidèles peuvent l'exiger.

Suit-il de là que l'Évêque ait le droit, toutes les fois que cela lui plaît, de se substituer aux curés, personnellement ou par délégué, dans l'exercice des fonctions pastorales, notamment quand elles peuvent leur procurer quelque émolument ? Peut-il, par exemple, à son gré, administrer ou faire administrer le baptême, présider, ou faire présider aux mariages, aux funérailles, etc. ? — Nous croyons devoir répondre que, quels que soient les droits de l'Évêque à cet égard, il ne doit en user, d'après la Congrégation des Évêques et des réguliers, que pour des causes très-graves : *Non debet ordinarius*, SINE CAUSA VALDE GRAVI ET RELEVANTI *auferre a propriis curatis celebrationem baptismi ac matrimoniorum, eaque ipse ministrare, vel aliis delegare. In Neapolitana*, 17 sept. 1604 (1).

IV. Les offrandes obligatoires étant déterminées par l'Évêque ou par la coutume, nous ne pouvons préciser la quotité qui peut être légitimement exigée pour chacune des fonctions qui y donnent droit : c'est celle qui est fixée par les statuts ou règlements diocésains, ou par les coutumes revêtues des conditions requises. On peut voir dans les traités théologiques ou canoniques l'exposé de ces conditions (2). Tout ce qui serait exigé au delà de ces limites le serait induement ; ce serait une exaction coupable, une injustice qui pourrait très-souvent être entachée du crime de simonie :

« Parochus accipiendo duplicem portionem ex stipendio sacrorum,

(1) Ferraris, v° *Parochus*, art. III, n. 16.

(2) Nous les indiquons dans notre *Manuale*, tome I, n. 112.

« taxato vel a testatoribus vel ab Episcopis, illicitum quæstum omnino « facit ». Ainsi s'est exprimée la S. C. du Conc. le 17 sept. 1757, § 2 (1).

Il est d'usage, en certaines localités, lorsqu'un moribond a demandé à être enterré hors de sa paroisse, que tant son propre curé que celui du lieu où se fait l'inhumation exigent toute la rétribution prescrite pour le genre de funérailles qui a été choisi. Cette exigence n'est pas fondée en droit; c'est, paraît-il, réclamer le double droit condamné par la décision qui précède. Les fidèles étant autorisés à choisir, hors de leur paroisse, le lieu où ils désirent être inhumés, les héritiers n'ont pas à payer pour cela un double droit. Les deux curés doivent seulement se partager le casuel, conformément aux lois canoniques, ainsi que nous l'expliquons dans notre traité *de la Sépulture*, art. 4.

Les curés et autres prêtres chargés du ministère paroissial ont droit aux émoluments attachés à leur présence dans les services funèbres, lorsqu'ils ont été empêchés d'y assister à cause des fonctions qu'ils ont été obligés de remplir ailleurs. Ce point a été décidé par la Sacrée Congrégation du Concile :

« Tam rectorem parochialis ecclesiæ S. Mariæ in cœlum assumptæ « villæ de Llimiana, quam quatuor ejusdem ecclesiæ beneficiatos resi- « dentes vocatos, qui jure impediti, missis cum cantu, anniversariis, « aliisque functionibus non intervenerunt, solita lucrari emolumenta « posse, S. C. resolvit (*Urgell.*, 12 mart. 1757, *dub.* 2) (2) ».

« Parochus, in exercitio curæ animarum detentus, tanquam « præsens haberi debet. *Macer.*, 23 febr. 1771, § 8 (3) ».

Il y aurait beaucoup à dire sur le casuel perçu à l'occasion des funérailles. Nous avons traité cette matière dans le petit ouvrage déjà cité sur *la Sépulture*, auquel nous renvoyons le lecteur. Nous consacrerons prochainement un article à la question spéciale des honoraires de messes.

CRAISSON, anc. v. g.

(1) Zamboni, part. III, v° *Parochus*, § IX.
(2) Zamboni, part. I, v° *Parochus*, § VI, n. 19.
(3) Zamboni, part. III, v° *Parochus*, § IX.

DOCUMENTS INÉDITS (1).

I.

Notger ou Notker, né en Souabe, d'une ancienne noblesse, se fit, jeune encore, moine à l'abbaye de Saint-Gall, en Suisse, dont il devint prieur. Qu'il n'ait jamais été appelé à Stavelot par l'abbé Odillon, pour y donner le haut enseignement, c'est ce qui a été dernièrement démontré par l'éminent Bollandiste Victor de Buck. (Voyez *Acta Sanctor.*, 28 octobre, p. 723, n° 49.) Il fut élu évêque de Liége en 971. (Sur les écrits qu'on lui a attribués, voyez Hist. littér. de la France, tom. VII, p. 211 et suivantes.)

Nous publions ici une lettre inédite de Notger; elle appartient à cette sorte de lettres qu'on appelle *Formatæ* (2).

Nous avons tiré cette lettre du manuscrit, qui porte à la bibliothèque royale de Bruxelles les n°s 493 et 503. Ce manuscrit a été peint au XIe siècle, à l'exception des quelques feuillets qui sont d'une date postérieure. Il provient de l'abbaye d'Orval et a appartenu plus tard à la bibliothèque des Bollandistes à Anvers, où il porta le n° 127.

Fol. 214 vers., 2 col. post init.

In nomine $\overset{\text{LXXX}}{\pi}$atris et $\overset{\text{CCC}}{\upsilon}$ filii et $\overset{\text{I}}{\alpha}$ spiritus sancti et auctoritate beato

(1) Ces documents, avec les notes qui les accompagnent, ont été communiqués par M. le Dr Nolte.

(1) Ces *Litteræ formatæ* ou lettres formées se distinguent par une supputation numérique formée de la valeur, en lettres grecques, des initiales du Père, du Fils et du Saint-Esprit, du nom de Pierre, de celui de l'évêque qui écrit la lettre, de celui qui la reçoit et de celui en faveur de qui elle est écrite, du nom de la ville d'où l'on date, et du chiffre de l'indiction : on ajoute enfin la valeur des quatre lettres du mot Αμην. Voyez sur ces lettres : Labbe et Cossart, *Concil.*, tom. VIII, col. 1892 et suiv.; *Hist. lit. de la France*, tom. V, p. 697 et suiv.

xxx
πetro in jure ligandi et solvendi perque ipsum successoribus ad nos usque ejus collata. Reverentissimo sibique præcipuo domno I αdalberoni. C P. remensium archypræsuli. L Nodkerus sanctæ xxx Λeodiensis æccle-siæ quem dicunt episcopum ac si indignum omnimodi famulatus obsequium.

« Cum constet nostræ pusillitati non dubium, trecentorum decem et octo Niceni concilii patrum, vestram paternitatem inviolabiliter velle super recipiendis alicuius coepiscopi clericis observare decretum : mittimus hanc sub nomine formatæ epistolam, volentes per hanc et vestræ satisfacere sollicitudini et nostræ providere commendationi. Etenim quibusdam secundum Apostolum cauteriatam habentibus conscientiam, dicentes se esse simplices, cum sint callidi, causa emeli-(fol. 215 rect. col. 1)orandæ vitæ loca permutare, cum sint potius transfugæ, promotionem sacri ordinis humiliter declinare, cum sciantur aliquotiens ultro se ingerrere, et quod gravius est, simoniaca id etiam conentur pecunia vindicare ; cautum est a sanctis supra numeratis patribus, neminem ab alio vel ad commanendum vel ad promovendum recipi debere, nisi quem proprius episcopus his omnibus professus fuerit carere, et sub nomine formatæ epistolæ alii coepiscopo cautius voluerit commendare. Non enim qui se ipsum commendat, ille probatus est ; sed quem Deus commendat. Igitur a Deo per nos nostrumque testimonium commendatum habete hunc fratrum nostrum nomine. C P. Rothardum (1) xx Kameracensi sedi (2), quia illic melior inveniri non potuit, ex nostra designatum episcopum, cum licentia tamen tam vestra, quam domni imperatoris, voto et acclamatione cleri totius et populi ipsius dioceseos sollempniter electum. Hunc inquam in nostra diocesi æcclesiastice educatum, de ordine clericatus ad præsbiterii gradum legitime provectum per has nostræ tantillitatis dimissorias litteras habetote com-(2 col.)mendatum, ut cum vestra paternitas de reliquo foveat, moderetur et regat et ad maiorem cum dei gratia gradum promovere cum licentiam habeat. Et

(1) Sur Rothard, xxixe, évêque de Cambrai, cf. *Gall. Christ.*, tom. III, col. 17-18, ed. Paris, 1725, ou *Le Glay, Camerac. christ.*, pag. 21.

(2) Le copiste a corrigé *sedi* ; il avait écrit par erreur *sede*.

ut id habeatur ratius, credaturque veratius, impressione sigilli nostri subtersignare curavimus. Christus pastorum princeps vos semper incolumem custodiat. α. M H N.

Summa suprapositi totius numeri hæc est DCCCLXI. Data II nonas aprilis. Anno ab incarnatione domini DCCCCLXXX. Indictione VIII.

II.

Le manuscrit de la bibliothèque royale de Bruxelles contenant les nos 1840 à 1848 du catalogue, provient de l'ancienne bibliothèque des Jésuites de Louvain. Les Jésuites l'ont eu probablement d'un monastère d'Allemagne. Nous en extrayons une lettre inédite du pape Innocent II à Burchard II (appelé aussi Bucco ou Buggo), évêque de Worms. Nous publierons par la suite, en les tirant de ce même manuscrit, plusieurs lettres, également inédites, de saint Bernard, ainsi que des lettres adressées à saint Bernard. La lettre d'Innocent se trouve fol. 75 verso.

« Innocentius episcopus, servus servorum dei venerabili fratri B. Wormaciensi episcopo salutem et apostolicam benedictionem. Clericus iste veniens ad apostolicam sedem causam suam diligenter exposuit, et fraternitas tua id ipsum litteris nobis evidenter asseruit. Super quo fraternitati tuæ hoc modo respondemus. Judicium aquæ, quod ipse fecit, non est canonicum et sancti patres censent, non esse præsumendum, quod constat supersticioce inventum. Unde mandamus, quod si non est, qui præfatum clericum convincat et ipse iuramento propria manu voluerit asserere, quod illum, cujus mors illi obiicitur, nec percussit nec socio, ut eum percuteret, concilio vel auxilio, affuit, si bene et honeste vixerit, præbenda et ecclesiasticis beneficiis non privetur. Sed quia idoneos testes ad purgationem sui habere non potest, a subdiaconatus officio suspendatur; ingressu tamen ecclesiæ non careat.

(1) Mabillon a publié, t. I, p. 47 de ses *Analecta*, ed. de Paris, 1675, in-8°, le *Ritus probationis per aquam frigidam ab Eugenio papa II institutæ*, d'après un manuscrit du IXe siècle provenant de saint Remy de Reims.

CHRONIQUE.

—

1. Nous sommes arrivés à un moment solennel dans la vie de l'Église. Les fidèles ont constamment reconnu dans le Successeur de Pierre une autorité doctrinale suprême et infaillible. Si dans des temps agités, ou par suite d'une pression extérieure, un dissentiment s'accusait dans la théorie, il s'effaçait dans la pratique. Les gallicans eux-mêmes acceptaient avec respect et soumission les décisions pontificales en matière de doctrine. Mais aujourd'hui, non contents de répéter leurs vieilles erreurs et leurs objections cent fois réfutées, de passionner l'opinion publique dans les cercles indifférents ou hostiles, d'alarmer et d'inquiéter la foi des fidèles, les partisans attardés des doctrines gallicanes et césariennes voudraient les réduire en pratique. Témoin le fameux livre : *Du Concile général et de la paix religieuse ;* témoins tant de brochures et d'articles de journaux qui nous inondent tous les jours.

La question si bruyamment posée par ceux-là même qui craignaient de la voir résoudre, s'imposait dès lors aux délibérations du Concile. Ainsi, l'Esprit-Saint, qui transforme les moyens en obstacles, a voulu que cette bruyante levée de boucliers eût tout juste pour effet de hâter et de rendre plus splendide la manifestation de la vérité divine, que l'on voulait ou voiler, ou combattre. L'univers catholique attend avec confiance : il se prépare à célébrer avec des transports de joie l'issue de cette crise. Alors la foi constante de l'Église sera hautement proclamée : les quelques dissidences qui avaient pu se produire parmi nous s'effaceront dans une adhésion commune à l'oracle de l'Esprit-Saint; ceux qui étaient au milieu de nous sans être avec nous se dévoileront eux-mêmes. Leur nombre sera certainement très-petit parmi ceux qui appartiennent, au moins extérieurement, à la communion de l'Église.

2. Cette grande et traditionnelle doctrine a été élucidée d'une manière complète et à tous les points de vue dans les savants écrits de NN. SS. les Archevêques de Malines et de Westminster, de dom Guéranger, des RR. PP. Matignon, Ramière, Desjardins, de MM. A. de Margerie, Chantrel, Léon Gautier, sans parler de beaucoup d'autres. L'ouvrage du savant abbé de Solesmes : *De la Monarchie pontificale*, vient d'avoir sa troisième édition chez l'éditeur Palmé (8° de XI-311 pp., 3 fr.). C'est à coup sûr un des plus sérieux et des plus remarquables qui aient été inspirés par les circonstances présentes. Il faut en dire autant des vigoureuses *Défenses* qui ont mis à nu tout ce qu'il y a d'ignorance et de présomption dans les petites lettres du pauvre abbé Gratry (1).

3. L'Allemagne, le pays de Janus, n'est pas restée en retard. On aurait tort de juger des sentiments du clergé et du peuple catholique de ces contrées par les incartades de quelques docteurs. Là, comme en France et plus qu'en France, il y a une petite opposition bien bruyante qui s'agite à la surface sans remuer beaucoup et sans atteindre le fond. Cette opposition rencontre de vaillants adversaires dans MM. Scheeben, Hergenrœther, dans les savants rédacteurs des *Voix de Maria-Laach* (2), et de la feuille du Concile publiée à Ratisbonne (3). La réfutation de Janus, par M. Hergenrœther (4), est un travail fort remarquable. En quelques centaines de pages très-condensées, le savant professeur de Wurtzbourg a mis à néant tout l'échafaudage élevé à grand renfort d'artifices par le théologien, ou les théologiens masqués. Il serait à désirer que l'Anti-Janus fût traduit en français, comme l'est déjà l'excellente Apologétique de M. le professeur Hergenrœther.

(1) *Défense de l'Eglise romaine* contre les accusations du R. P. Gratry, par le R. P. Dom P. Guéranger, abbé de Solesmes. (Paris, V. Palmé. 8° de 42 pp. 1 fr. — *Deuxième défense*, etc. Ib. 8° de 67 pp. 1 fr.)

(2) *Stimmen aus Maria-Laach*. Fribourg, Herder.

(3) *Das œkumenische Concil vom Jahre* 1869. Periodische Blætter, u. s. w. Ratisbonne, Pustet. Nous avons sous les yeux les onze premières livraisons in-8°, formant 104 pp.

(4) *Anti-Janus*. Eine hist.-theol. Kritik des Schrifts : *Der Papst und das Concil*, von Janus. — Fribourg, Herder. 2e édition.

4. Nous citerons encore le livre du R. P. Weninger (1), de la Compagnie de Jésus, que M. l'abbé Bélet a fait passer en notre langue. Le P. Weninger établit d'une manière détaillée la tradition de l'Église sur ce point fondamental de sa constitution divine (p. 21-294); il résout ensuite les principales difficultés des adversaires (p. 295-353), sans s'arrêter à des objections historiques dénuées de toute valeur et de tout crédit. L'appendice ajouté par le traducteur n'est pas la partie la moins intéressante de l'ouvrage. C'est une bonne pensée que d'avoir fait voir comment le grand évêque de Meaux, quand il expose la doctrine de l'Église en puisant aux sources de la tradition, est conduit à renoncer d'une manière implicite aux opinions d'école et à la théologie de cour.

5. C'est en effet l'appui du pouvoir civil qui a donné une apparence de vie aux opinions dites gallicanes vers la fin du XVIIe siècle. L'héritage des Pierre d'Ailly, des Gerson, des Almain, avait été répudié par la Sorbonne elle-même, quand la déclaration de 1682 vint le reprendre par ordre et l'imposer par force à l'enseignement des universités françaises. En vain M. l'abbé Loyson (2) a voulu laver le gallicanisme moderne des souillures de son origine. Le ton passionné de sa discussion lui ôte tout crédit dès qu'on ouvre son livre. Cette première impression est loin de se modifier quand on avance dans cette lecture. En somme, le professeur de Sorbonne n'a relevé aucune erreur tant soit peu importante dans le livre de M. Gérin : à peine a-t-il pu redresser quelques points secondaires, qui ne modifient en rien les conclusions, et qui quelquefois les aggravent. C'est ce que l'estimable auteur des *Recherches historiques sur l'assemblée de 1682* a parfaitement démontré, dans sa réponse aux attaques inqualifiables de M. Loyson (3).

(1) *Pie IX est-il infaillible? L'infaillibilité du Pape devant la raison et l'Ecriture, les Papes et les Conciles, les Pères et les théologiens, les rois et les empereurs.* — Trad. par l'abbé P. Bélet, et suivi du Gallicanisme réfuté par Bossuet, à l'aide de textes puisés dans ses œuvres et mis en ordre par l'abbé P. Bélet. Besançon, chez l'auteur. 8°, VIII-455 pp.

(2) *L'Assemblée du clergé de France de* 1682. Paris, Didier. 8° de XXXII-530 pp. 7 fr. 50.

(3) *Une nouvelle apologie du Gallicanisme*, réponse à M. l'abbé Loyson, par M. Charles Gérin. Paris, Lecoffre. 8° de 108 pp. 1 fr. 50.

La Sorbonne n'a de son côté ni la politesse, ni la modération, ni la vérité, ni hélas! l'amour du Saint-Siége, et le respect des droits de l'Église et de la conscience, si souvent foulés aux pieds par le despotisme de Louis XIV.

6. Ce qu'il y a de neuf dans M. Loyson, ce sont des documents extraits des papiers de l'Agence du clergé. Ces documents, mis tout récemment à la disposition du public après leur classement aux Archives impériales, M. Gérin les connaissait et les avait souvent demandés : cela est constaté par les registres du secrétariat. Il en a tiré parti à son tour pour une seconde édition considérablement augmentée de ses *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682* (Paris, Lecoffre. 8° de XXXVI-664 pp.). Il a réuni en outre un bon nombre d'autres pièces qui donnent à cette seconde édition l'attrait et l'importance d'un livre nouveau. Peut-être nous sera-t-il donné d'y revenir par la suite. Aujourd'hui, le défaut d'espace nous force à nous contenter de cette courte notice.

7. Le R. P. Montrouzier a eu l'heureuse idée de rédiger un *Catéchisme de l'Infaillibilité du Pape* (1), où, sous une forme populaire, toutes les questions relatives à ce point de doctrine et les difficultés soulevées contre lui sont parfaitement élucidées. On ne saurait trop propager ce petit livre, qui est à la portée de tous les fidèles et qui suffit aux besoins du plus grand nombre. Nous recommandons au même titre le *Catéchisme de l'Infaillibilité pontificale*, par M. l'abbé Grandclaude. (Paris, Lethielleux. In-18 de 77 pp. d'une impression très-compacte. 60 cent.) L'opuscule de M. Grandclaude est un peu plus court que celui du R. P. Montrouzier, et peut-être aussi plus scientifique dans la forme. Tous deux, à coup sûr, aurons de nombreux lecteurs, et sont appelés à faire beaucoup de bien.

E. HAUTCŒUR.

(1) Arras, Mme Ve Rousseau-Leroy, et Paris, Putois-Cretté, éditeur. In-12 de 144 pp. Prix : 1 franc.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

LES APOTRES DE LA GAULE BELGIQUE

AU IIIe SIÈCLE

SONT-ILS DES COMPAGNONS DE SAINT DENYS DE PARIS?

—

Premier article.

—

I.

L'époque de la mission de saint Denys, premier évêque de Paris, est une des questions les plus controversées de l'histoire ecclésiastique. Depuis environ deux cent trente ans, il a été publié des volumes, des brochures, des thèses sans nombre pour ou contre chacune des deux dates différentes que lui assignent des autorités de diverses valeurs. Commencée dans la première moitié du XVIIe siècle, par le P. Sirmond, qui eut le triste honneur d'être suivi dans cette voie par Launoy, Tillemont, Baillet et toute l'école janséniste, la controverse n'est pas encore terminée de nos jours.

Chacun sait que le point en question se réduit à ceci : Saint Denys fut-il envoyé en Gaule par le pape saint Clément, ou bien n'y vint-il qu'au milieu du troisième siècle ? Et, si l'on admet que la mission du premier évêque de Paris appartient au premier siècle, doit-on voir en lui le membre de l'Aréopage converti par saint Paul dont parlent les Actes des Apôtres ?

On sait également que le Bréviaire et le Martyrologe romains adoptent formellement ce dernier sentiment, qui a été soutenu et défendu par des savants dont l'autorité et l'érudition ne le cèdent en rien à celle des partisans de la thèse contraire.

Ajoutons encore que plusieurs érudits, tout en reconnaissant que l'apostolat du premier évêque de Paris doit être fixé au premier siècle, regardent saint Denys de Lutèce comme distinct du Denys de l'Aréopage.

Il est parfaitement inutile à notre sujet de citer ici les noms des auteurs qui ont soutenu et soutiennent encore, de nos jours, chacune de ces opinions. Nommons seulement M. l'abbé Darras qui, dans un intéressant volume, publié il y a quelques années (1), a établi une fois de plus l'identité du premier évêque de Paris avec l'Aréopagite, et a provoqué, en quelque sorte, l'apparition du livre dont une faible partie va nous occuper.

Un chapelain de Sainte-Geneviève, M. l'abbé Bernard, a dernièrement mis au jour, sous ce titre : *les Origines de l'Église de Paris* (2), un ouvrage qui a effectivement pour but de réfuter complétement le livre de M. l'abbé Darras. Dans ce travail, ayant pour origine, pensons-nous, une thèse pour le doctorat de Sorbonne, l'auteur se propose d'établir que saint Denys n'est venu dans les Gaules qu'en 250, ainsi que le prétend saint Grégoire de Tours, dans le passage célèbre et si souvent discuté où il place sous le consulat de Dèce et de Gratus la mission des sept évêques :

(1) *Saint Denys l'Aréopagite premier évêque de Paris. Étude sur les origines chrétiennes des Gaules*, par M. l'abbé J.-E. DARRAS, chanoine honoraire d'Ajaccio et de Quimper. Paris, Louis Vivès. 1863, in-8° de XV et 370 pp.

(2) *Les Origines de l'Église de Paris. — Établissement du Christianisme dans les Gaules. — Saint Denys de Paris*, par M. l'abbé Eugène BERNARD, docteur ès-lettres et en théologie, chapelain de Sainte-Geneviève, professeur à la Sorbonne. Paris, Jouby et Roger, 1870, in-8° de VIII et 562 pp. avec 16 pl.

Gatien, de Tours ; Trophime, d'Arles ; Paul, de Narbonne ; Saturnin, de Toulouse ; Denys, de Paris ; Austremoine, d'Auvergne et Martial de Limoges (1).

La question de l'époque du premier évêque de Paris se rattache à celle de l'introduction du Christianisme dans les Gaules. M. Bernard, à l'exemple de M. Darras et de tous ceux qui ont traité ce sujet, examine assez longuement ce point important de notre histoire nationale. Il reconnaît que plusieurs Églises du midi de la France reçurent le bienfait de la Foi dès les temps apostoliques, mais il pense qu'elle ne fut prêchée que beaucoup plus tard dans le reste de la Gaule et notamment dans la Gaule Belgique. Il fixe à l'année 152 (nous aimerions à savoir où il a trouvé cette date précise) l'arrivée à Lyon de saint Pothin (p. 60) ; mais, à son avis, les Églises du Nord de la France ne furent fondées que beaucoup plus tard.

Néanmoins, à la p. 61, M. Bernard admet qu'en 180, saint Irénée, successeur de saint Pothin, réunit à Lyon un premier concile, « tôt après suivi d'un second, et, à chacune « de ces assemblées, l'on vit siéger, dit-il, douze ou treize « évêques, » ce qui indiquerait qu'il y avait alors en Gaule un certain nombre d'Églises. M. Bernard ajoute bien : « Ces prélats, il est vrai, appartenaient à la province « romaine, à la Narbonnaise, et venaient des villes voi- « sines... » ; mais il s'abstient de fournir aucune preuve à l'appui de cette assertion. Puisqu'il regarde le nord de la Gaule comme encore inexploré par les missionnaires de l'Évangile à la fin du second siècle, il aurait dû nous dire par où passèrent les apôtres qui avaient porté le Christianisme dans la grande Bretagne, que Tertullien nous montre évangélisée dès cette époque, et ce qu'il entend par les Églises que saint Irénée dit exister de son temps dans *les Germanies*.

(1) S. Gregorii Turonen., *Historia Francorum*, lib. I, cap. XXVIII.

Le but principal de cette partie du livre de M. Bernard est, du reste, de soutenir la complète exactitude du fameux passage de saint Grégoire de Tours. Il y dépense toute son érudition et emploie toute sa dialectique à le défendre par une multitude d'arguments de valeurs très-diverses. Bien qu'il soit obligé d'avouer que saint Trophime d'Arles et saint Paul de Narbonne sont venus évangéliser ces villes dès le premier siècle, il préfère supposer que Narbonne reçut un second Paul, et Arles un second Trophime, en l'an 250, plutôt que d'admettre que l'historien des Francs se soit trompé sur ce point. Il ne donne, il est vrai, aucune preuve tant soit peu solide de sa conjecture, néanmoins il la présente presque comme une certitude. Mais notre but n'est pas d'examiner ici avec détail le livre de M. Bernard ; nous avons donné ailleurs notre opinion sur la valeur historique du texte de saint Grégoire de Tours dont il s'agit, et nous nous bornerons à déclarer que nous n'avons rien trouvé dans le travail de M. Bernard qui doive nous faire changer d'opinion. Son système sur l'époque de la prédication de l'Évangile en Gaule n'a d'ailleurs rien de nouveau : ce n'est guère que celui de Longueval et d'autres auteurs du même temps, avec d'insignifiantes modifications ; il donne, à son tour, des arguments que d'autres ont donnés cent fois avant lui, et auxquels cent fois on a répondu, dans des ouvrages qu'il ne cite pas et qu'on serait même parfois tenté de croire qu'il n'a point lus. Il nous suffira d'avoir constaté que cet auteur n'apporte dans le débat aucune lumière nouvelle et qu'il n'a nullement fait avancer la question dont il a voulu prendre la défense.

Nous ne méconnaîtrons pas assurément chez M. l'abbé Bernard un réel talent d'exposition ; mais nous ne pouvons dissimuler que trop souvent il prend des affirmations pour des preuves et se croit le droit de procéder par des épithètes, des exécutions sommaires et un dédain transcendantal.

Nous ne pouvons toutefois nous empêcher de manifester notre étonnement de la manière dont, en défendant le texte de saint Grégoire de Tours, M. Bernard traite la question de chacun des sept évêques qu'il examine successivement à son point de vue. Plusieurs des arguments présentés par ceux qui reportent au premier siècle la mission de ces évêques sont passés entièrement sous silence, et la plupart des autres sont examinés avec une légèreté dont on a droit d'être surpris (1). Dans le but probablement d'abréger ou de simplifier la discussion, l'auteur des *Origines de l'Église de Paris* ne cite presque aucun des ouvrages contraires à sa thèse, et pour qui ne connaîtrait que par son livre la question qui y est traitée, il semblerait que les beaux ouvrages de Dom Piolin, de Mgr Freppel, de M. Ravenez, de l'abbé Do, de l'abbé Arbellot, etc., n'ont jamais existé, et qu'à peine deux ou trois auteurs ont osé à notre époque défendre la thèse que M. Bernard s'efforce en vain de pulvériser.

L dernier des noms que nous avons cités nous porte naturellement à mentionner spécialement la question de l'apostolat de saint Martial. Les savants travaux de M. Ar-

(1) M. Bernard a bien raison de taxer de légèreté ceux qui ont accusé saint Grégoire de Tours d'erreur, sans s'être donné la peine de vérifier leurs citations ; mais est-il certain de ne pas encourir le même reproche lorsqu'il présente (p. 37) saint Firmin, premier évêque d'Amiens, comme un disciple de saint Martial ; saint Géry, évêque d'Arras, au VIIe siècle, comme fondateur prétendu de l'Église d'Arras ; lorsqu'il fait mourir à Louvres saint Just d'Auxerre, qu'il nomme saint Justin (pp. 168-170), etc.? — M. l'abbé Bernard est-il bien sûr d'avoir vérifié sa citation lorsque (p. 445 parlant de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, il met en note : « Marie Guyard ou Madame Accarie » et renvoie à l'histoire de cette Bienheureuse par l'abbé Boucher ? Or, si le lecteur veut se reporter à la page 3 de cette histoire il y verra que Madame Acarie (et non *Accarie*) s'appelait de son nom Barbe Avrillot, ce que l'on peut constater encore sur l'acte de sa profession religieuse du 8 avril 1615, conservé au monastère des Carmélites d'Amiens. Marie Guyard est une religieuse ursuline célèbre qui porta le nom de Marie de l'Incarnation, mais elle est tout à fait distincte de la fondatrice du Carmel en France. Quand on tombe dans de pareilles distractions, on devrait être plus indulgent pour celles des autres.

bellot ont éclairé ce point d'un jour particulier et avaient même convaincu Augustin Thierry. Il n'est pas permis de n'en point tenir compte. M. Bernard n'y paraît néanmoins attacher aucune importance : il se borne à mentionner rapidement, dans une note de sa page 113, la première dissertation du savant archiprêtre de Rochechouart en disant qu'elle a été jugée par M. Bourassé et par M. Pascal; mais il ne la cite nullement aux endroits de son livre où il essaie d'en réfuter quelques points, et ne paraît pas avoir connaissance des documents inédits sur ce sujet que le même auteur a publiés en 1860 (1).

Il en est de même à peu près pour saint Saturnin, dans les Actes duquel saint Grégoire de Tours dit avoir pris la date de la mission des sept évêques. M. Bernard ne répond pas aux objections qui ont été faites contre la mention chronologique insérée dans ces Actes, pas plus qu'il ne détruit la valeur des documents qu'on y oppose. Il ne les cite même pas, ou s'il en mentionne quelqu'un, c'est en passant et comme s'il ne valait pas la peine de s'y arrêter. La manière dont il parle du texte des Actes de ce Saint, découverts au siècle dernier à la Bibliothèque Riccardi de Florence, démontre qu'il n'a pas lu le livre du savant qui les signala à l'attention des érudits en 1798 et dont il estropie le nom, en changeant même celui de son compagnon. Il n'apparaît pas non plus qu'il connaisse l'ouvrage du savant bénédictin qui a le mieux exposé en France la découverte de Florence (2).

(1) En effet, dans une note de la page 109, M. Bernard déclare, sans donner aucune preuve, que les Actes de saint Martial rédigés au moyen-âge ne jouissent d'aucune considération depuis deux siècles au moins, et ne dit rien des Actes, jusqu'alors inconnus, publiés en 1860 par l'abbé Arbellot, qui diffèrent assurément de ceux si brièvement appréciés en cet endroit.

(2) Si M. Bernard avait lu Maceda, ou seulement D. Piolin, il y aurait trouvé une rectification d'un texte de la Bibliothèque de la Minerve donné par Mamachi et cité à la page 13 des *Origines de l'Eglise de Paris*; rectification que son sujet ne lui permettait pas de passer sous silence.

Cette longue étude dans laquelle M. Bernard s'attache à justifier saint Grégoire de Tours et à prouver que la mission des sept évêques n'est pas antérieure au règne de Dèce, n'est qu'un préambule au sujet principal de son livre, l'apostolat de saint Denys de Paris. Préambule nécessaire, il est vrai ; M. Bernard ayant résolu de démontrer que la vie de ce Saint ne remonte pas plus haut que l'époque indiquée par saint Grégoire de Tours, devait nécessairement établir, à son point de vue du moins, l'autorité irréfragable de son historien préféré. Il fallait le défendre contre tous les reproches qui lui ont été adressés, non sans raison peut-être, et établir d'une manière irréfutable que la plupart de nos Églises datent seulement de la seconde moitié du troisième siècle. La tâche était rude après les travaux innombrables et variés qui ont été publiés de nos jours sur ce grave sujet, sans parler de ceux des érudits des siècles précédents. Aussi, malgré les écrits de Launoy, de Tillemont et de ceux qui les ont suivis, dont il ne fait guère que rééditer les thèses, M. Bernard s'est-il condamné à un pénible labeur. Y a-t-il, au moins, réussi, et dira-t-on après la lecture de son livre : *Causa finita est ?* Si nous avions le projet de faire un compte-rendu de cet ouvrage, nous répondrions formellement : Non, et nous fournirions nos preuves ; mais, ne comptant examiner en ce moment qu'un seul chapitre de ce livre, nous laisserons l'auteur se réjouir de la victoire qu'il se flatte probablement d'avoir remportée sur M. l'abbé Darras, avec lequel il exécute d'un bout à l'autre de son ouvrage une véritable joûte (non à armes courtoises), et nous nous contenterons d'examiner la solidité des raisons par lesquelles il pense pouvoir prouver que saint Denys appartient au troisième siècle, parce qu'il aurait eu pour compagnons d'apostolat plusieurs Saints que la Gaule Belgique honore comme ses apôtres, et qui y furent certainement martyrisés sous Dioclétien et Maximien.

Nous n'avons pas cru cependant être obligé de taire absolument l'impression que nous a causé la lecture de tout l'ouvrage de M. Bernard. De même, tout en ne prétendant pas apprécier cette œuvre dans son entier, et en paraissant même parfois, dans les pages qui vont suivre, admettre (contre notre opinion personnelle) la date qu'il assigne à la mission de saint Denys, dans le but de simplifier notre travail, nous ne croyons pas pour cela devoir nous interdire d'en critiquer parfois différents points, ni même de blâmer à l'occasion la méthode que son auteur a adoptée.

Laissant donc à M. l'abbé Darras, à Mgr Freppel et aux autres savants qui se sont spécialement occupés de saint Denys de Paris, le soin de réduire à sa juste valeur, s'ils le jugent convenable, toute la thèse de M. l'abbé Bernard et d'examiner en détail la critique et les citations de son ouvrage, arrivons enfin à la question particulière qui fait l'objet de cette étude.

II.

Plusieurs Églises du Nord de la France vénèrent, non comme leurs fondateurs, ainsi que l'auteur des *Origines de l'Église de Paris* le donne à entendre, mais comme des missionnaires d'ordres divers, plusieurs Saints qui vinrent, soit ensemble soit à peu d'intervalle les uns des autres, y proclamer les vérités de l'Évangile, et y conquirent la palme du martyre, pendant la persécution de Dioclétien. Ce sont : saint Fuscien et saint Victoric, apôtres des Morins et des Ambiani, martyrisés auprès d'Amiens ; saint Quentin, le plus célèbre de tous peut-être, dont le supplice commencé à Amiens s'acheva dans la capitale du Vermandois, qui porte aujourd'hui son nom, et son compagnon, à peu près inconnu d'ailleurs, Lucien ou Lucius, qui évangélisa la ville de Beauvais ; saint Rufin et saint Valère, martyri-

sés à Bazoches, près de Soissons ; saint Crépin et saint Crépinien à Soissons même, et enfin saint Piat, apôtre de Tournai, que l'on joint habituellement à cette phalange évangélique. Trois noms, sur lesquels on n'est pas entièrement d'accord, complètent le nombre de douze que la tradition et quelques documents de valeurs diverses veulent avoir été celui de ces missionnaires du troisième siècle, que tous les monuments qui les concernent, sans exception, disent être arrivés dans ces contrées sous le règne de Dioclétien.

Saint Denys de Paris doit-il être regardé comme le chef de cette mission? Il semble que l'époque qui lui est assignée, comme nous venons de le dire, soit la meilleure preuve du contraire, personne assurément n'osant soutenir que le premier évêque de Paris arriva en Gaule à la fin du troisième siècle.

Cependant un texte des Actes des saints Fuscien et Victoric, contredit, il est vrai, par une autre version des mêmes Actes, mentionne en tête de cette liste de missionnaires le saint évêque Denys, et certains critiques, négligeant la contradiction chronologique, en concluent que ces apôtres de la Gaule Belgique, venus, selon l'indication expresse des Actes, sous Dioclétien et Maximien, doivent être regardés comme des compagnons d'apostolat du premier évêque de Paris, envoyé par le Pontife romain sous le règne de Dèce, en adoptant le sentiment de saint Grégoire de Tours. Or, comme il est certain que les Martyrs de la Gaule Belgique dont nous parlons appartiennent au troisième siècle, on veut trouver dans ce rapprochement une preuve que saint Denys n'est venu en Gaule qu'au troisième siècle.

Cette prétendue preuve de la mission de saint Denys au troisième siècle, n'est pas précisément de découverte récente. Elle a été plusieurs fois mise en avant, depuis plus de deux cents ans, par les auteurs qui ont voulu défendre l'indication chronologique de saint Grégoire de Tours,

avec laquelle elle ne s'accorde cependant pas, et plusieurs fois aussi on y a répondu. Il appartenait à M. l'abbé Bernard de la reprendre et de la présenter de nouveau au lecteur avec un luxe apparent de preuves qui masque une réelle faiblesse. Il y attache une grande importance et paraît en faire un des principaux arguments de sa thèse.

Non content d'avoir, à sa page 142, montré saint Denys partageant la Gaule Belgique et d'autres pays encore entre une vingtaine de disciples, parmi lesquels il compte les Saints que nous avons énumérés plus haut, contredisant ainsi d'avance les deux textes encore contradictoires d'ailleurs) sur lesquels il veut s'appuyer pour soutenir que saint Denys est venu en Gaule avec *douze* compagnons, et qu'il a eu pour compagnons nos Martyrs de la persécution de Dioclétien, il consacre un chapitre entier, le sixième de son livre (p. 171 à 187), à ce qu'il appelle la « Fondation des principales Églises de la Gaule Belgique, au troisième siècle, par les compagnons ou par les disciples de saint Denys. »

Plus loin (p. 207 et 292), il revient encore sur ce sujet, et il répète, avec non moins d'assurance, ce qu'il croit avoir établi, en reproduisant les principales assertions du chapitre VI.

C'est cette partie du livre de M. Bernard seulement que nous nous proposons de réfuter.

Ayant dû, pour un travail spécialement consacré à l'un des plus illustres de ces Martyrs de la Gaule Belgique, étudier d'une manière toute particulière les Actes et les monuments historiques et liturgiques relatifs à ces Saints venus de Rome à la fin du troisième siècle, pour rallumer dans la Gaule Belgique le flambeau de la Foi, que les torrents de sang de la dernière persécution ne devaient point parvenir à éteindre, nous avons été, par cette étude, amené à une conclusion toute différente de celle de M. Bernard, et c'est

ce que nous espérons démontrer. Sans prétendre aucunement traiter la question de la mission de saint Denys, nous avons seulement pour but de faire voir, dans les pages qui suivent, que saint Quentin et les autres Martyrs de la Gaule Belgique, généralement regardés comme ses compagnons, ne sont point des compagnons d'apostolat de saint Denys, et que l'époque de leur mission ne peut servir à constater la venue au troisième siècle du premier évêque de Paris. Nous exposerons scrupuleusement les raisons alléguées par nos adversaires à l'appui de leur sentiment; peut-être même en indiquerons-nous d'autres qu'ils ont omises, et en même temps nous ferons connaître les arguments qui nous semblent les réfuter péremptoirement. Que le lecteur apprécie et qu'il prononce.

III.

L'une des plus belles gloires de l'Église de Paris, dit M. l'abbé Bernard, p. 172-173, « est, sans contredit, de pouvoir présenter son premier évêque comme le chef et le guide des missionnaires qui ont annoncé l'Évangile dans les régions septentrionales de notre pays. Les traditions des Églises de la Gaule Belgique s'accordent à nommer, tantôt simultanément, tantôt par groupes séparés, douze apôtres dont la plupart ont souffert le martyre au temps de Maximien et de Dioclétien, et elles nous montrent ces héroïques soldats de la foi associés aux travaux et à la gloire de Denys, évêque de Paris, le premier d'entre eux. Quelles que soient les différences que l'on observe dans le relevé de ces noms, elles ne peuvent que prouver combien on tenait à honneur, dans le nord de la Gaule, de se rattacher par les liens les plus intimes au premier évêque de Paris; loin d'infirmer la date de son apostolat, elles ne servent qu'à l'assurer davantage, puisque, d'ailleurs souvent fort diverses, toutes ces traditions sont unanimes à la fixer au troisième siècle.

« L'argument historique que nous apportons ici à l'appui de notre opinion est, à nos yeux, du plus grand poids et mérite d'être pris en considération toute spéciale. Il existe entièrement distinct et parfaitement indépendant du témoignage de saint Grégoire de Tours, car il

repose sur des traditions locales acceptées à Rome et en honneur chez les peuples de la Gaule. Rien ne saurait ébranler la force de conviction qui résulte de cette coïncidence si frappante, de ces relations si intimes entre l'apostolat de saint Denys, premier évêque de Paris, et la mission des saints martyrs qui portèrent l'Évangile et fondèrent des Églises dans les villes principales de la Gaule Belgique. »

Avant de contredire formellement l'argument historique de M. Bernard et la force de conviction, résultant de tant de coïncidences, que rien, selon lui, ne saurait ébranler, il est nécessaire de bien poser la question.

On admet universellement que le premier évêque de Paris vint de Rome en Gaule avec plusieurs compagnons d'apostolat. Quel en fut le nombre ? C'est ce qu'il est fort difficile de préciser. M. Bernard, dans son chapitre V, en cite une vingtaine et ajoute (p. 143) que « peut-être pour-« rait-on joindre à leur glorieuse phalange plusieurs autres « martyrs ou confesseurs de la foi dans la Lyonnaise et la « Belgique. »

On peut partager cette liste en deux grandes sections bien distinctes : 1° les Martyrs de la Gaule Belgique compagnons de saint Quentin, dont nous parlerons plus loin, et que M. Bernard veut rattacher à la mission de saint Denys sur la foi de documents dont la présente étude a pour but d'examiner la valeur ; 2° les saints fondateurs de plusieurs Églises de la Lyonnaise et de la Belgique, que leurs Actes et la tradition de ces Églises démontrent avoir été compagnons de saint Denys de Paris ; 3° et plusieurs autres. Nous citerons, sans parler des saints Rustique et Éleuthère, compagnons de supplice de l'apôtre du Parisis, saint Rieul, second évêque d'Arles et premier évêque de Senlis, saint Lucien, premier évêque de Beauvais, saint Sanctin de Meaux, saint Chéron de Chartres, saint Nigaise ou Nicaise du Vexin, saint Taurin d'Évreux, saint Exupère de Bayeux, saint Latuin de Séez, etc.

Tous ces saints personnages sont regardés comme venus en Gaule avec saint Denys de Paris, mais leurs Actes, leurs légendes, les traditions des Églises qui les honorent — et pour plusieurs le Martyrologe romain — les indiquent tous comme envoyés au premier siècle et ayant fait partie « de cette seconde et célèbre mission que les Gaules durent au grand Pape saint Clément (1) ». Rapprochons de ceci la lettre adressée au Pape Eugène II par les pères du Concile de Paris, en 825, c'est-à-dire par tous les évêques des Gaules, à l'exception d'un seul, où il est dit que saint Denys fut envoyé comme le premier entre douze prédicateurs de l'Évangile par le Pape saint Clément, et nous arriverons à une conclusion bien différente de celle de M. l'abbé Bernard. Si nous voulions traiter ici la question de saint Denys, nous serions donc en droit de rétorquer le raisonnement de l'auteur des *Origines de l'Église de Paris* et de dire, après avoir cité les noms de ces hommes apostoliques présentés par tant de documents anciens, tant de monuments liturgiques d'Églises différentes et éloignées les unes des autres, et enfin par le Martyrologe romain, comme envoyés par saint Clément avec saint Denys de Paris : « L'argument historique que nous apportons ici à l'appui de l'opinion qui fait envoyer le premier évêque de Paris au premier siècle par le Pape saint Clément, est à nos yeux du plus grand poids et mérite d'être pris en considération toute spéciale. Il existe entièrement distinct et parfaitement indépendant de tout autre témoignage, car il repose sur des traditions locales acceptées à Rome, et pour la plupart présentées par Rome même à l'univers catholique dans son Martyrologe, et en honneur chez les peuples de la Gaule. Rien ne saurait ébranler la force de conviction qui résulte de cette coïncidence si frappante, de ces relations si intimes entre l'apostolat de saint Denys, premier évêque de

(1) Mgr PIE, évêque de Poitiers. *Panégyrique de saint Latuin.*

Paris, et la mission de ces Saints qui portèrent l'Évangile en Gaule et fondèrent des Églises dans plusieurs villes au premier siècle. »

Un raisonnement de ce genre ne porterait sans doute aucune conviction dans l'esprit de M. Bernard ; il le trouverait d'aucun poids assurément et sans force contre son opinion. Appuyé sur les arguments de Launoy, Tillemont, Baillet et de leurs disciples, il prétendrait pulvériser les traditions, les légendes, les liturgies, si mieux ne préférait-il les mépriser en disant comme Montaigne, « elles ne sont pas de notre gibier » (p. 89) ; moyen commode d'ailleurs d'éviter une discussion qui peut devenir embarrassante, quand il ne s'agit de rien moins que d'accuser la plupart des Églises de France et l'Église romaine elle-même d'avoir solennellement admis, pendant plusieurs siècles, et d'admettre encore des fables ou de pieuses fictions sur les origines chrétiennes de presque tout notre pays.

Laissons donc aux érudits des diocèses qui honorent d'un culte fidèle ces compagnons de saint Denys, venus au premier siècle pour évangéliser leurs pères, le soin de défendre, s'ils le jugent à propos, l'authenticité des monuments historiques et l'autorité de leurs antiques traditions que l'on veut effacer d'un trait de plume, et bornons-nous à examiner la valeur de la thèse de M. l'abbé Bernard à propos des missionnaires de la Gaule Belgique de la fin du troisième siècle : en d'autres termes, voyons si ces apôtres du temps de Dioclétien doivent être regardés comme des compagnons de saint Denys et si l'époque de leur mission jette quelque jour sur celle de l'apostolat du premier évêque de Paris.

IV.

Les Actes des saints martyrs Fuscien et Victoric sont à

peu près le seul document de quelque valeur dont M. Bernard puisse invoquer l'autorité pour associer saint Denys aux Martyrs de la Gaule Belgique pendant la persécution de Dioclétien. Nous nous empressons de reconnaître qu'il les fait valoir avec habileté ; mais, malgré tous ses efforts, il ne peut faire que toute sa dissertation ne soit toujours au fond ramenée à ce seul témoignage qui en est le point de départ et la conclusion. C'est donc presque exclusivement sur le degré de confiance que mérite le passage de cette pièce où sont énumérés les compagnons des saints Martyrs que doit s'exercer notre examen ; on verra du reste que nous ne négligerons pas pour cela les autres preuves que M. Bernard y ajoute. Nous prendrons même la peine de les compléter en plusieurs endroits.

Nous commençons par reproduire le texte de M. l'abbé Bernard :

« Nous lisons, dit-il dans les actes de saint Fuscien et de saint Victoric, premiers apôtres de la cité des Morins : « A l'époque où le « très-cruel empereur Maximien parcourait la Gaule, il éleva Riccius « Varus à la dignité de Préfet d'Amiens. En même temps, Fuscien « et Victoric faisaient partie de la société des douze hommes, savoir : « le vénérable Denys, évêque, Piaton, Rufin, Crépin, Crépinien, Va- « lère, Lucien, Marcel, Quentin et Rieul, qui, partis avec intrépidité « de Rome pour livrer les combats du Seigneur, étaient venus dans « les Gaules, à la ville des Parisiens. Là, ils s'étaient distribué les « régions où le nom de Jésus-Christ n'avait pas encore été annoncé. « Cependant, quoique séparés en divers lieux, ils demeuraient unis « entre eux par une douce charité et par l'ardeur de leur foi (1).

(1) *Origines de l'Église de Paris*, pp. 173-174. — Voici le texte latin que M. Bernard cite incomplétement, aussi bien à la note 1 de sa page 174, que dans l'Appendice de son livre, page 554 : « Eodem igitur tempore quo Maximianus truculentissimus Augustus per arva Galliæ præsidebat, Rictio Varo præfecturæ dignitatis ordinem agi præcepit. Sancti ergo viri Fuscianus et Victoricus cum duodenario numero sociorum per ordinem glomerati, una cum venerabili Dionysio præsule, comitibus cæteris Piatone, Ruffino, Crispino, Crispiniano, Valerio, Luciano, Marcello, Quintino et Regulo ab urbe Roma progredientes, cursu intrepido,

Bien que cette traduction ne nous paraisse ni très-fidèle ni surtout très-correcte, nous ne nous engagerons pas sur ce point dans une polémique avec un docteur ès-lettres, mais nous prierons le lecteur de se reporter au texte latin que nous donnons en note, et nous continuerons de citer l'argumentation de M. l'abbé Bernard :

« Le même nombre de douze missionnaires avec saint Denys pour chef se trouve aussi clairement marqué dans la lettre adressée au pape Eugène II par les Pères du Concile tenu à Paris en 825. « Denys, « écrivaient-ils, vint dans les Gaules comme le premier entre douze « prédicateurs de l'Évangile. » Ils ajoutent, il est vrai, au même endroit, que « Denys a été envoyé par saint Clément, successeur de saint « Pierre », mais il est plus facile d'expliquer comment ils ont admis cette dernière circonstance que de dire comment ils ont fait mention de douze prédicateurs conduits par saint Denys, et martyrisés la plupart durant la persécution de Maximien (1). »

pro Christi dimicantes victoria, bellatores Dei egregie intra fines Galliæ urbe Parisiis, duce Christo itineris pervenerunt, atque superillustrante Spiritu membratim loca, quæ prædicatione Divini Nominis caruerant, elegerunt. Nimirum quos divina charitas, fidelique ardor connectit adstrictos, diversitas locorum dispares non facit esse diversos. » GHESQUIÈRE, *Acta SS. Belgii*, I, 166. — *Mémoires de la Société des Antiq. de Picardie*, XVIII, 123-124.

(1) *Origines de l'Église de Paris*, p. 174. — Voici le texte des Pères du Concile de Paris, il est difficile de comprendre comment M. Bernard veut faire servir à son système un document qui le contredit aussi positivement : « ... Dummodo linea veritatis, quæ ab antiquis Patribus nostris usque ad nos inflexibiliter ducta est, beato Dionysio scilicet, qui a sancto Clemente, qui beati Petri Apostoli in Apostolatu primus ejus successor extitit, in Gallias cum duodenario numero primus prædicator directus : et post aliquod tempus una cum sociis suis, huc illucque prædicationis gratia dispersis, martyrio coronatus est. » — V. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 825. Éd. d'Anvers, *Ex officina Plantiniana*, 1612, t. IX, p. 752. D. PIOLIN, *Histoire de l'Église du Mans*, introduction, p. LXXXIV. DARAS, *Saint Denys l'Aréopagite, premier évêque de Paris*, pp. 94-95, etc. — Un grand nombre d'auteurs ont cité ce passage comme une preuve irréfragable de l'antiquité de la tradition parisienne sur la mission de saint Denys aux temps apostoliques. Si l'on réfléchit que ce Concile réunit tous les évêques de France, sauf un seul, il est impossible de n'être pas frappé de la valeur qu'acquiert une déclaration aussi formelle et de n'y pas voir l'expression unanime de la tradition de l'Église gallicane au commencement du IXe siècle.

Les Pères du Concile de Paris, remarquons-le bien, ne disent pas du tout que les douze compagnons de saint Denys furent *martyrisés la plupart durant la persécution de Maximien* ; M. Bernard, voulant rapprocher ce document des Actes des saints Fuscien et Victoric, fait donc ici à plaisir une confusion que rien n'autorise. Il est très-possible que saint Denys soit venu avec douze compagnons, sans que pour cela il ait fait partie de la même mission que saint Fuscien et les siens ; nous avons vu tout à l'heure que la tradition d'un grand nombre d'églises et divers monuments lui assignent plusieurs compagnons ou disciples différents de ceux désignés par les Actes de saint Fuscien. Ne voulant pas examiner ici, encore une fois, la question de l'apostolat de saint Denys, nous ne rechercherons pas si ces divers missionnaires, que les Églises qui les honorent regardent comme venus au premier siècle, ne formeraient pas aisément le nombre de douze indiqué par les Pères de Paris, et nous nous bornerons à contester formellement à M. Bernard le droit de prendre du texte de 825 ce qui lui convient et de rejeter le reste, pour la commodité de son système. Ce témoignage des évêques des Gaules sur la tradition de leurs Églises est grave assurément, et nous comprenons qu'il gêne ceux qui veulent reporter au troisième siècle la mission du premier évêque de Paris, mais il est trop précis pour être divisible, et si la première de ces deux indications est fausse, la seconde devient nulle. Écartons-le donc, pour le moment, d'une discussion dans laquelle il n'a absolument rien à faire et occupons-nous des Actes des saints Fuscien et Victoric. Nous constaterons d'abord avec étonnement que dans la liste de douze missionnaires ayant saint Denys pour chef, donnée par ces Actes, l'on ne trouve pas les noms des deux compagnons de supplice de l'apôtre du Parisis, saint Rustique et saint Éleuthère, précisément ceux que l'on nomme par excel-

lence *les compagnons de saint Denys*. Dira-t-on que c'est un oubli et qu'il faut simplement les ajouter? Alors nous aurons quatorze noms; que deviendra l'indication formelle *cum duodenario numero* à laquelle on attache tant de prix? Voudra-t-on soutenir que saint Rustique et saint Éleuthère ne sont pas venus en Gaule avec saint Denys? Dans l'un et l'autre cas, il faut tout de suite se lancer, on le voit, dans les hypothèses, les interprétations, les commentaires; nous ne sommes donc pas en présence d'un texte dont la précision exclut toute objection.

Poursuivons : ce document, et ceci est très-important, place l'arrivée des douze missionnaires dont saint Denys aurait fait partie sous le règne de Dioclétien, c'est-à-dire au plus tôt en 285. Cette indication contredit formellement saint Grégoire de Tours, qui assigne à la venue de saint Denys l'année 250. Et que l'on ne dise pas que l'auteur des Actes parle à peu près; il a soin de préciser plus loin, en disant que ce fut dans le même temps que s'éleva la persécution, et que Rictiovare prit peu après possession de la charge qui lui avait été donnée, plutôt pour poursuivre les serviteurs de Dieu que pour rendre équitablement la justice (1). Il résulte évidemment de ce texte que les Saints dont il parle sont venus en Gaule sous Maximien et Dioclétien. Les partisans de saint Grégoire de Tours, plaçant l'arrivée de saint Denys sous Dèce, ne peuvent apporter à l'appui de leur thèse un document qui fixerait sa mission sous le règne de Dioclétien, et la conséquence la plus na-

(1) Exorta igitur est eo tempore horrenda persecutio Christianis, atque universum orbem acerba vastabat impietas, ut quibuscumque locis a persecutoribus Christiani invenirentur, funesto eos gladio non desisterent trucidare. Factum est ergo non multo post tempore, ut Rictiovarus carnifex (in) præfecturam, quam a Maximiano susceperat, potius ad persequendos Dei famulos cruentus laniator irrueret, quam pietatis jura servaret. — *Acta SS. Fusciani, Victorici et Gentiani*. GHESQUIÈRE, vol. cit., p. 167. *Mém. de la Soc. des Antiq. de Picardie*, XVIII, 126-127.

turelle de cette contradiction paraît déjà être de faire considérer l'insertion du nom de saint Denys dans la liste des compagnons des saints Fuscien et Victoric comme le résultat d'une interpolation.

Mais ne nous contentons pas de cette simple observation qui suffirait néanmoins pour résoudre la question aux yeux d'un grand nombre de lecteurs ; et continuons d'examiner le document qui nous occupe. Il n'est pas absolument sans défauts ; ainsi on y trouve deux fois *Tarasconensis*, au lieu de *Taruanensis* pour désigner le lieu de l'apostolat des saints Fuscien et Victoric, ce qui a fait dire à des traducteurs qu'ils avaient évangélisé Tarascon. C'est une simple faute de copiste, dira-t-on ; soit, mais il n'en est pas moins remarquable qu'elle ait eu lieu précisément à l'endroit le plus important de la pièce, ce qui l'altère à tel point que, si nous n'avions pas d'autres renseignements, elle nous induirait en erreur sur le lieu de l'apostolat des Saints dont elle rapporte le martyre. Cette altération notable permet de supposer que ce texte peut en avoir subi d'autres en différents endroits, notamment en ce qui concerne les noms propres ; et si nous remarquons que, tandis que ces Actes, contrairement à tous les documents, font venir saint Denys sous Dioclétien, aucun Martyrologe ne désigne les saints Fuscien et Victoric comme ses compagnons, nous serons encore amené facilement à conclure que l'autorité de ce document ne suffit pas à établir la proposition de M. l'abbé Bernard.

On prétendra peut-être que la mention chronologique relative à l'arrivée des Saints ne doit pas être prise à la lettre, qu'il suffit qu'ils soient morts sous Dioclétien. Peut-être encore essaiera-t-on d'objecter que ces Saints peuvent être arrivés en Gaule après saint Denys et s'être adjoints ensuite à sa mission, ce qui donnerait toujours le droit de les dire ses compagnons, etc. De telles explications ne

sauraient nous satisfaire : les documents historiques doivent être pris pour ce qu'ils disent et personne n'a le droit de les interpréter à sa guise. Il résulte du texte que nous examinons que ces douze missionnaires, dont saint Denys aurait fait partie, arrivèrent ensemble de Rome dans les Gaules : *cum duodenario numero sociorum per ordinem glomerati, una cum venerabili Dionysio præsule..., ab urbe Roma progredientes*, y est-il dit. Ces paroles sont formelles et il faut les prendre pour ce qu'elles disent ou contester l'authenticité de toute cette partie des Actes. Les Saints dont il est parlé arrivèrent sous le règne de Dioclétien et Maximien, comme le confirment en outre tous les documents que nous citerons plus loin. Si saint Denys est venu avec eux, il est donc venu en Gaule sous Dioclétien. Telle est la conséquence à laquelle conduit rigoureusement l'examen du texte en question. Or, qui oserait soutenir que l'apostolat du premier évêque de Paris ne remonte qu'à cette époque, lorsque plusieurs même de ceux qui placent sa mission au IIIe siècle pensent qu'il fut martyrisé plusieurs années avant le règne de Dioclétien?

Le témoignage que l'on veut tirer des Actes des saints Fuscien et Victoric en faveur de la mission de Saint Denys au troisième siècle, se réduit donc à une indication incohérente, si on la rapproche des autres documents invoqués à l'appui de la même thèse. Nous n'aurions donc plus guères à nous en occuper si nous n'avions, en rectifiant encore quelques-unes des assertions de M. Bernard à ce sujet, à faire voir que ce texte, tant préconisé par lui, est annulé par une autre version de la Passion des mêmes Saints.

Nous continuons donc à citer la dissertation de M. l'abbé Bernard :

« Les actes de leur martyre, dit-il p. 175, paraissent avoir été, suivant les conjectures les plus probables, publiés vers le septième

siècle, avant le règne de Charlemagne, d'après des mémoires plus anciens. La seule objection (1) que l'on fasse à l'antiquité de ces actes se prend de leur opposition à l'apostolat de saint Denys au premier siècle. Elle est toute gratuite, car à l'époque où ce récit a été livré aux fidèles, rien ne pouvait expliquer ni légitimer un changement de date. »

Ici encore M. Bernard résout la question par la question. Le nom de saint Denys était-il dans la rédaction première de ces Actes? se trouvait-il dans la Passion originale des saints Martyrs? ne serait-ce point une addition postérieure? Voilà ce qu'il faudrait examiner et c'est ce que M. Bernard n'a pas fait.

Pour nous, qui ne saurions prendre des affirmations pour des preuves, essayons de compléter les renseignements par trop sommaires de l'auteur des *Origines de l'Église de Paris.*

Ces Actes ne sont pas en effet l'antique Passion des saints Martyrs, mais il est évident qu'ils ont été rédigés d'après ce document, sur l'autorité duquel ils s'appuient en commençant le récit des circonstances qui précédèrent le martyre des Saints : *Ut historiæ gesta commemorant,* y est-il dit. Remarquons, en passant, que cette indication est placée après le prologue, où se trouvent les noms de leurs compagnons, ce dont on pourrait inférer que ce prologue, avec les noms qu'il contient, est une œuvre propre, pour le fond comme pour la forme, à l'auteur qui nous a laissé cet opuscule. C'est d'ailleurs un point sur lequel nous reviendrons plus loin, quand nous examinerons la valeur historique de ce texte.

Plusieurs critiques assignent néanmoins à ces Actes une

(1) Nous aurions aimé à connaître les noms des auteurs de cette seule objection et nous regrettons que M. Bernard ne les ait point cités. Il est cependant d'autres objections, qui ne sont nullement tirées de leur opposition à l'apostolat de saint Denys au Ier siècle, et qui sont faites par des partisans de sa mission au IIIe siècle. Pourquoi M. Bernard les passe-t-il sous silence ?

qui peuvent servir à éclairer la question que l'on traite, et c'est avec étonnement que nous voyons l'auteur des *Origines de l'Église de Paris* se borner à dire (p. 175) : « La version que nous suivons représente le texte des manuscrits les plus estimés. » Cette dernière assertion ébranle les précédentes. Quels sont ces manuscrits et pourquoi sont-ils plus estimés? Voilà la question qui, à la lecture de l'affirmation de M. Bernard, se présente à l'esprit; mais question à laquelle il se garde de répondre. En semblable matière, et quand nous le voyons si souvent réclamer des preuves de ceux qu'il combat, il ne saurait raisonnablement prétendre être cru sur parole.

Complétons donc encore les renseignements donnés si brièvement par M. Bernard sur les Actes de saint Fuscien, en indiquant au lecteur, indépendamment des variantes que nous avons signalées, une autre version de ces Actes qu'il est indispensable de connaître.

Ce texte, parfaitement conforme, quant au fond, avec celui que préconise M. Bernard, présente avec lui cette remarquable différence qu'il ne contient pas le nom de saint Denys, ni la faute signalée à propos du nom de Térouanne. Nous l'avons publié en 1861, dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*. Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une dissertation afin de rechercher s'il est, comme nous le pensons, antérieur au texte de Bosquet qui paraît en être l'abrégé ; qu'il nous suffise d'en citer le passage contenant les noms des compagnons des saints Martyrs : « En ce temps (sous Dioclétien et Maximien), y est-il dit, les saints personnages Fuscien et Victoric, associés à d'autres Saints, savoir à saint Quentin et à Lucien, à Crépin et à Crépinien, à Piat et à Rieul, à Marcel et à Eugène, à Rufin et à Valère, partis de Rome d'une marche rapide et avec un cœur ardent, prêts à combattre pour la cause du Christ, comme de vaillants guerriers revêtus des

armes de la Foi, arrivèrent sous la conduite de Dieu dans la ville de Paris, située dans les Gaules (1). »

Cette version n'est pas non plus le texte original de la Passion des Saints. Elle invoque au même endroit que l'autre l'autorité d'Actes antérieurs : *Historiæ quippe habet relatio quod...* La complète similitude du récit avec celui reproduit pas Bosquet, ne permet pas de douter qu'ils soient fait l'un sur l'autre. Le plan est identique, les expressions sont souvent les mêmes ; enfin, ou le texte de Bosquet est l'abrégé du nôtre, comme nous le pensons, ou le nôtre est une paraphrase de la version de Bosquet. Encore une fois, c'est ce que nous ne rechercherons point en ce moment ; tout ce que nous voulons constater ici, c'est l'absence du nom de saint Denys, absence qui a une grande importance pour la question qui nous occupe. Cette différence entre les deux textes suffirait à elle seule pour ne pas permettre de déclarer constant que saint Fuscien et saint Victoric sont venus en Gaule, ainsi que leurs compagnons, en même temps que le premier évêque de Paris. Il est remarquable que M. Bernard n'en dise pas un mot ; cependant, sans parler de la publication partielle de ces Actes, faite par le Père Le Cointe, le passage contenant les noms des douze saints a été reproduit par D. Millet et d'autres érudits, d'après un manuscrit de Corbie ; il a été cité par les Bollandistes, dans leur commentaire sur saint Rieul ; Launoy l'indique également. Il est impossible que M. Bernard ne le connaisse pas ; pourquoi donc le passe-t-il absolument sous silence ? Lui surtout qui (p. 322) reproche si durement à

(1) Eo tempore sancti viri Fuscianus et Victoricus aliis simili sanctitate præditis aggregati, videlicet sancto Quintino et Luciano, Crispino et Crispiniano, Piatoni atque Regulo, Marcello et Eugenio, Rufino et Valerio, ab urbe Roma progredientes, veloci cursu ferventique animo pro victoria Christi dimicare parati, ut bellatores egregii armis fidei roborati, ad urbem Parisius intra fines Galliæ sitam, Christo duce, pervenerunt. — *Mém. de la Société des Antiq. de Picardie*, XVIII, 127-128.

M. l'abbé Darras ce qu'il appelle *une insinuation perfide à l'adresse* du P. Sirmond et qui ajoute : « D'autres plus que « lui sont passés maîtres dans l'art de supprimer ou de « mutiler les textes qui les gênent », aurait dû, ce semble, mieux prendre garde d'encourir une censure du même genre.

Launoy (1), qui cite les trois variantes du texte de Bosquet, du manuscrit de Corbie et du Bréviaire de Paris de 1545, n'hésite pas à affirmer que le remplacement du nom de saint Denys par celui de saint Eugène, est une interpolation postérieure à l'époque de Charlemagne. Il s'abstient toutefois d'en fournir aucune preuve ; c'est donc toujours résoudre la question par la question, et le fait de la non-conformité des textes n'en subsiste pas moins, quelque explication qu'on en veuille donner.

Car, notons-le bien, il ne s'agit pas ici d'un manuscrit isolé qui suffirait déjà pour qu'on ne pût plus invoquer l'uniformité des légendaires ; la version un peu plus longue et assurément plus correcte que nous indiquons est loin d'être inconnue ou même rare. Nous l'avons publiée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève qui est au moins du XIe siècle ; on la trouve dans le manuscrit n° 143 de la Bibliothèque d'Amiens, qui est du XIIe siècle. Ajoutons, et ceci est digne d'attention, que ce texte est celui qui était inséré dans l'antique liturgie amiénoise, comme le prouvent divers manuscrits de la Bibliothèque d'Amiens et le Bréviaire imprimé de 1528 (2). Or, nous

(1) Interpolationes hæ duæ post ætatem Caroli Magni contigerunt, ad illud videlicet tempus quo Monachi monasterii sancti Dionysii patronum suum a Clemente missum esse persuadere voluerunt et persuaserunt iis qui corruptrices manus actis Fusciani et Victorici attulerunt. — *Epistola* Johannis LAUNOII *de Tempore quo vixit S. Regulus*. GALLIA CHRISTIANA, X, Appendix, col. 504.

(2) *Lectionarium Ambianense*, ms. 149 de la Biblioth. d'Amiens, XIIIe siècle. *Breviarium Ambianense*, XIVe siècle, ms. 113. Il n'est pas inutile d'indiquer que les Bréviaires d'Amiens de 1607, 1667 et 1683 ne désignent

prions nos lecteurs de ne pas l'oublier, c'est dans le diocèse d'Amiens que le culte des saints martyrs Fuscien et Victoric a commencé ; c'est là que les traditions les plus fidèles sur ces glorieux apôtres se sont le mieux conservées : le récit de leur vie et de leur mort, tel que nous le trouvons dans la liturgie amiénoise, doit donc être préféré à tout autre et regardé comme plus authentique qu'aucun autre.

De plus, le lieu aux environs d'Amiens où ces saints Martyrs versèrent leur sang pour Jésus-Christ fut consacré par un monastère, où ils étaient honorés d'un culte particulier, et où les traditions les concernant devaient naturellement être religieusement conservées. Or, on conserve encore à la Bibliothèque d'Amiens un Bréviaire bénédictin du XIIIe siècle provenant de cette abbaye, et contenant comme de raison leur office. Les leçons sont extraites du texte dont nous parlons, et il n'y est pas dit un seul mot présentant les saints Martyrs comme compagnons de saint Denys.

En voilà assez pour constater que les Actes des saints Fuscien et Victoric ne peuvent servir à prouver que l'apostolat de saint Denys appartienne plutôt au IIIe siècle qu'à une autre époque, d'abord parce qu'ils fixent positivement la venue de ces Saints et de leurs compagnons en Gaule sous le règne de Dioclétien ; ensuite parce que l'insertion du nom de saint Denys dans la version de ces Actes publiée par Bosquet, version que d'autres défauts encore rendent moins digne de foi que l'autre texte des mêmes Actes, doit y être regardée comme une interpolation, ce que démontrent les variantes qu'on rencontre et surtout la version plus correcte que nous trouvons dans un grand

nullement saint Denys comme un compagnon de saint Fuscien. Cette assertion ne commence qu'avec le bréviaire de 1746. — De plus, le Propre d'Arras, publié en 1631 par l'évêque Paul Boudot, réédité encore en 1721, pas plus que le Propre actuel de ce diocèse, ne mentionne saint Denys parmi les compagnons des saints Fuscien, Victoric, Quentin, Crépin, etc.

M. l'abbé Darras ce qu'il appelle *une insinuation perfide à l'adresse* du P. Sirmond et qui ajoute : « D'autres plus que « lui sont passés maîtres dans l'art de supprimer ou de « mutiler les textes qui les gênent », aurait dû, ce semble, mieux prendre garde d'encourir une censure du même genre.

Launoy (1), qui cite les trois variantes du texte de Bosquet, du manuscrit de Corbie et du Bréviaire de Paris de 1545, n'hésite pas à affirmer que le remplacement du nom de saint Denys par celui de saint Eugène, est une interpolation postérieure à l'époque de Charlemagne. Il s'abstient toutefois d'en fournir aucune preuve ; c'est donc toujours résoudre la question par la question, et le fait de la non-conformité des textes n'en subsiste pas moins, quelque explication qu'on en veuille donner.

Car, notons-le bien, il ne s'agit pas ici d'un manuscrit isolé qui suffirait déjà pour qu'on ne pût plus invoquer l'uniformité des légendaires ; la version un peu plus longue et assurément plus correcte que nous indiquons est loin d'être inconnue ou même rare. Nous l'avons publiée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève qui est au moins du XIe siècle ; on la trouve dans le manuscrit n° 143 de la Bibliothèque d'Amiens, qui est du XIIe siècle. Ajoutons, et ceci est digne d'attention, que ce texte est celui qui était inséré dans l'antique liturgie amiénoise, comme le prouvent divers manuscrits de la Bibliothèque d'Amiens et le Bréviaire imprimé de 1528 (2). Or, nous

(1) Interpolationes hæ duæ post ætatem Caroli Magni contigerunt, ad illud videlicet tempus quo Monachi monasterii sancti Dionysii patronum suum a Clemente missum esse persuadere voluerunt et persuaserunt iis qui corruptrices manus actis Fusciani et Victorici attulerunt. — *Epistola* Johannis LAUNOII *de Tempore quo vixit S. Regulus*. GALLIA CHRISTIANA, X, Appendix, col. 504.

(2) *Lectionarium Ambianense*, ms. 149 de la Biblioth. d'Amiens, XIIIe siècle. *Breviarium Ambianense*, XIVe siècle, ms. 113. Il n'est pas inutile d'indiquer que les Bréviaires d'Amiens de 1607, 1667 et 1683 ne désignent

prions nos lecteurs de ne pas l'oublier, c'est dans le diocèse d'Amiens que le culte des saints martyrs Fuscien et Victoric a commencé ; c'est là que les traditions les plus fidèles sur ces glorieux apôtres se sont le mieux conservées : le récit de leur vie et de leur mort, tel que nous le trouvons dans la liturgie amiénoise, doit donc être préféré à tout autre et regardé comme plus authentique qu'aucun autre.

De plus, le lieu aux environs d'Amiens où ces saints Martyrs versèrent leur sang pour Jésus-Christ fut consacré par un monastère, où ils étaient honorés d'un culte particulier, et où les traditions les concernant devaient naturellement être religieusement conservées. Or, on conserve encore à la Bibliothèque d'Amiens un Bréviaire bénédictin du XIIIe siècle provenant de cette abbaye, et contenant comme de raison leur office. Les leçons sont extraites du texte dont nous parlons, et il n'y est pas dit un seul mot présentant les saints Martyrs comme compagnons de saint Denys.

En voilà assez pour constater que les Actes des saints Fuscien et Victoric ne peuvent servir à prouver que l'apostolat de saint Denys appartienne plutôt au IIIe siècle qu'à une autre époque, d'abord parce qu'ils fixent positivement la venue de ces Saints et de leurs compagnons en Gaule sous le règne de Dioclétien ; ensuite parce que l'insertion du nom de saint Denys dans la version de ces Actes publiée par Bosquet, version que d'autres défauts encore rendent moins digne de foi que l'autre texte des mêmes Actes, doit y être regardée comme une interpolation, ce que démontrent les variantes qu'on rencontre et surtout la version plus correcte que nous trouvons dans un grand

nullement saint Denys comme un compagnon de saint Fuscien. Cette assertion ne commence qu'avec le bréviaire de 1746. — De plus, le Propre d'Arras, publié en 1631 par l'évêque Paul Boudot, réédité encore en 1721, pas plus que le Propre actuel de ce diocèse, ne mentionne saint Denys parmi les compagnons des saints Fuscien, Victoric, Quentin, Crépin, etc.

nombre de manuscrits et que l'Église d'Amiens avait insérée dans sa liturgie.

De tout ceci résulte, jusqu'à l'évidence, la démonstration de l'inexactitude de la conclusion de M. Bernard :

« Saint Fuscien et saint Victoric accompagnaient donc saint Denys, le fait ne saurait être révoqué en doute, il est trop bien établi par la tradition locale » — qui jusqu'au XVIIIe siècle a précisément dit le contraire — « et par le témoignage des Pères du Concile de Paris » — qui n'ont pas même prononcé les noms de ces saints martyrs et qui placent formellement la mission de saint Denys sous saint Clément. — « Comment donc concilier le martyre des saints Victoric et Fuscien, compagnons de saint Denys, en 290, avec la venue du premier évêque de Paris, saint Denys l'Aréopagite, envoyé par saint Clément vers l'an 95 ? (1) »

Simplement en reconnaissant, avec les monuments historiques et liturgiques les plus respectables et la tradition, que saint Fuscien et saint Victoric n'ont jamais été compagnons de saint Denys de Paris.

CHARLES SALMON,
de la Société des Antiquaires de Picardie.

(*La suite prochainement.*)

(1) *Les Origines de l'Église de Paris*, pp. 175-176. — Notons encore que M. Bernard tranche fort légèrement ici une grave question chronologique. Le pontificat de saint Clément doit-il être placé à la fin du Ier siècle ? Ne doit-on pas au contraire le fixer, avec Bianchini, Henschenius, Papebroch et d'autres savants, sous les règnes de Galba et de Vespasien et admettre, d'après les indications consulaires du Catalogue Libérien, qu'il prit fin en 76 ? Cette chronologie ferait arriver saint Denys en Gaule environ vingt ans plus tôt, et favoriserait, il est vrai, l'Aréopagitisme. Elle aurait encore l'avantage de s'accorder avec l'indication de la deuxième année du règne de Domitien donnée par plusieurs auteurs (entre autres saint Paschase Radbert) comme date du martyre de saint Denys. — V. l'*Hagiographie du diocèse d'Amiens*, par l'abbé J. CORBLET, tome II, pp. 157-158.

LE PROBABILISME.

—

Troisième article.

—

SECONDE PARTIE.

A parler exactement, le Probabilisme n'a pas d'histoire comme la plupart des doctrines humaines ont coutume d'en avoir. Il n'est pas un simple système philosophique ou théologique, dont les bases jouissent d'une solidité plus ou moins contestable, et qui doit son origine aux déductions plus ou moins légitimes d'un ou de plusieurs savants. Il est la conséquence directe et immédiate d'un principe admis par la droite raison : *Lex dubia non obligat*. Le probabilisme est donc aussi ancien que le monde.

Cependant il ne s'est pas toujours présenté aux théologiens sous une formule nette et précise ; et depuis son apparition à l'état de formule scientifique, le Probabilisme a dû subir bien des attaques. C'est l'histoire de ces luttes qui s'appelle l'*Histoire du Probabilisme*.

Les SS. Pères ont-ils été probabilistes? — A quelle époque le probabilisme a-t-il fait son entrée dans les écoles, sous la forme qu'on lui connaît? — Quelle part a prise la Compagnie de Jésus dans la diffusion du probabilisme? — Les théologiens français ont-ils favorisé le probabilisme? — Enfin, a-t-il été l'objet des condamnations de l'Église ou du souverain Pontife?

Telles sont les questions que je vais examiner.

I.

Les hommes ont, dès le commencement, été fort persuadés que leur liberté ne pouvait être restreinte que par l'effet d'une loi positive et certaine. Pendant de longs siècles cette persuasion s'est affermie dans la pratique, sans que personne ait songé à la discuter. Aussi chercherait-on inutilement dans les écrits des philosophes payens ou des anciens docteurs de l'Église, le clair énoncé du probabilisme. Chacun savait qu'une obligation *douteuse* n'est qu'une obligation *nulle*. Mais personne ne songeait à ériger cette conviction en principe, encore moins à en faire le fondement d'une doctrine.

Cependant les SS. Pères laissent quelquefois tomber des paroles qui accusent assez nettement leurs convictions probabilistes. Par exemple :

Saint Grégoire de Nazianze disait à un certain novatien qui s'opposait aux secondes noces : « Ou prouvez ce que « vous dites, ou si cela n'est pas en votre pouvoir, « gardez-vous de condamner la pratique contraire. *Car « si la chose est douteuse, c'est le sentiment le plus facile et le « plus doux qui doit triompher* (1). »

« Dans les cas douteux et obscurs, disait saint Léon « le Grand, sachons qu'il faut adopter ce qu'on trouvera « n'être en contradiction ni avec les préceptes évangé- « liques, ni avec les décisions des saints docteurs (2). »

Lactance va plus loin, puisqu'il affirme que c'est une illusion absurde de regarder comme obligatoires des lois dont on ne peut décider si elles sont vraies ou si elles sont fausses : *Stultissimi hominis est præceptis eorum velle parere, quæ utrum vera, aut falsa sint dubitatur* (3).

(1) S. Gregor. Nazianz., *Orat.* 30.
(2) *Epist. ad Rustic.*
(3) *Institut.*, l. III, c. XXI.

Il serait facile de multiplier les citations de ce genre. Mais à mesure que la méthode scolastique fit du progrès, les théologiens furent amenés à l'étude analytique des actes humains, ainsi que des obligations de la conscience. Les voilà donc placés en présence de l'obligation *certaine* et de l'obligation *douteuse;* c'est-à-dire en face du probabilisme. Ils acceptèrent la discussion, et des vérités que l'on s'était contenté jusque-là de réduire en pratique, ils les étayèrent par de solides démonstrations. Il en fut du probabilisme comme de la *certitude,* et de tant d'autres vérités dont la reconnaissance pratique a de beaucoup précédé la discussion au sein des écoles.

Albert le Grand semble avoir posé nettement le principe favorable à la liberté ; c'est saint Antonin qui l'affirme : « Ex responsis quæ videntur data ab Alberto « Magno, habetur quod quilibet homo cum salute potest « sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, « dummodo alicujus doctoris magni opinionem sequi- « tur. » Appuyé sur l'autorité d'un si grand maître, le saint archevêque de Florence n'hésite pas à embrasser la doctrine du probabilisme. Saint Liguori a recueilli dans son *Morale systema* les passages du saint docteur (1).

Mais, parmi les théologiens scolastiques, nul n'a posé, comme saint Thomas, les principes d'une pleine démonstration du probabilisme. Nous en avons déjà cité quelque chose. Saint Liguori recourt fréquemment aux leçons du docteur angélique ; et il va jusqu'à dire que son livre est plutôt l'œuvre de saint Thomas que la sienne.

« D'après tout ce que j'ai dit dans cet ouvrage, chacun

(1) Les jansénistes ont révoqué en doute le probabilisme de saint Antonin. Le P. Zaccaria l'a mis hors de toute contestation dans une savante note qui accompagne le chapitre troisième de la *Quæstio facti* du P. Etienne de Champs.

« voit que saint Thomas a toujours enseigné avec une « parfaite uniformité, *que la loi doit être certaine pour « obliger*. . . . . .
« On dit que ce sont les Jésuites qui ont fait mon ou- « vrage... *Ce serait avec plus de raison qu'on dirait que « c'est saint Thomas qui l'a fait*, puisqu'on y trouve, pour « ainsi dire, plus de paroles de lui que de moi ; et je « répète de nouveau que si on ne réfute pas auparavant « la doctrine de saint Thomas, on ne parviendra jamais « à réfuter notre opinion.... (1). »

Toutefois, les principes clairement posés par Albert le Grand et par saint Thomas attendaient une coordination. Il fallait les élever à la hauteur d'une thèse, et en déduire de nombreux corollaires. C'est ce que fit le célèbre Barthélemi Médina, dominicain espagnol, qui le premier en 1577 soutint publiquement le *probabilisme* dans son commentaire sur la seconde partie de la *Somme de saint Thomas*. Mais, je le répète, Barthélemi Médina n'inventa rien. Son rôle fut de colliger et de conclure. Il n'est pas plus l'inventeur du probabilisme, que les meilleurs de nos modernes philosophes ne sont les inventeurs des théories sur la certitude objective et subjective. Dire que Médina a produit un système inconnu jusqu'à lui, équivaut à soutenir que Bellarmin a créé la doctrine du Traité *de Ecclesia*, parce que le premier il a mis dans un jour parfait tout ce qui regarde la divine constitution de la société ecclésiastique.

C'est donc à tort que l'historien de Bossuet, parfois un peu trop naïf dans son admiration, a écrit : « La « doctrine du probabilisme est peut-être l'une des idées « les plus extraordinaires que l'imagination déréglée « des hommes ait osé produire au grand jour. Il semble

(1) *De l'usage modéré de l'opinion probable*, ouvrage dédié au pape Clément XIII, ch. IX (édit. Delalle, etc., t. XXIX, p. 297 et 301).

« que sa nouveauté seule aurait dû suffire pour la ren-
« dre suspecte. L'Église avait vu s'écouler près de seize
« siècles, sans que personne eût osé hasarder un sen-
« timent aussi extravagant et aussi pernicieux.....
« Barthélemy Médina, religieux Dominicain, fut le pre-
« mier qui, en 1577, établit *qu'on pouvait, en sûreté de con-*
« *science, préférer l'opinion la moins probable à celle qui*
« *l'était davantage* (1). »

Que le cardinal de Bausset me le pardonne : par une assertion à ce point inexacte, il atteste n'avoir nullement étudié l'histoire des doctrines qu'il prétendait réfuter.

II.

« Il semble que sa nouveauté seule aurait dû suffire
« pour la rendre suspecte. » A merveille. Toujours en effet le sens catholique s'est dirigé, en matière de morale et de dogme, sur la grande règle de saint Vincent de Lérins, *quod semper, quod ubique.*

Et pourtant le *probabilisme* se propage avec une incroyable rapidité ! N'est-ce point une preuve sans réplique contre sa nouveauté prétendue? Est-il croyable que le *probabilisme,* s'il eût réellement présenté les caractères d'une nouveauté doctrinale, eût rencontré, comme il l'a fait, de si universelles et de si constantes sympathies?

De l'aveu du cardinal de Bausset, « quelques années
« après l'apparition de l'ouvrage de Médina, en 1584, on
« vit Dominique Bannez, dominicain et confesseur de
« sainte Thérèse, professer hautement la même doc-
« trine.... Elle fit, dans le court intervalle de quelques
« années, des progrès si rapides dans les Universités,
« dans les écoles de théologie et dans les communautés

(1) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, l. XI, n° 10.

« religieuses, qu'en 1592, on vit Salonius, religieux au-
« gustin, déclarer *que le sentiment de ceux qui pensent*
« *qu'on peut en sûreté de conscience entre deux opinions pro-*
« *bables préférer la moins probable, était celui d'un grand*
« *nombre de théologiens distingués, principalement dans l'é-*
« *cole de saint Thomas* (1) ».

Du reste, n'allons pas croire que la doctrine de Barthélemy ait été le fait de quelques particuliers isolés. C'était bien la doctrine que dans les écoles on acceptait en masse. Témoin, l'Ordre des Frères-Prêcheurs, dont le maître général, Séraphin Cavalli, imposa un commandement exprès à Médina de livrer son ouvrage à l'impression. Dès ce moment, le probabilisme fut tellement la doctrine des écoles dominicaines, que le P. Étienne de Champs put affirmer hardiment contre Noël Alexandre : « Recentiores (Thomistæ) tam admirabili consensu pa-
« trocinium probabilismi susceperunt, ut ex iis qui post
« Medinam, id est, ab annis fere centum, de hac contro-
« versia scripserunt, nullum plane viderim vel legerim,
« ab auctoribus tractatu hoc toto citatis appellatum, qui
« vel in speciem contrarium docuerit (2). » Noël Alexandre ne put en effet opposer à son adversaire que les noms de six ou sept dominicains antiprobabilistes. Encore le P. Zaccaria a-t-il démontré plus tard que Noël Alexandre se faisait illusion.

Les Augustins enseignèrent le probabilisme dans les ouvrages de Michel Salonius, de Pierre Arragonius, de Basile Pontius, de Louis de Béja.

Les Carmes parlèrent par Pierre Cornéjo, que Paul V ne craignit pas d'appeler *Magnum ecclesiæ Dei doctorem* ; Jean-Baptiste de Lezzana, Urbain de l'Ascension.

(1) *Ibid.*, loc. cit.

(2) *Quæstio facti*, c. v. — Voir aussi les *Tractatus Apologetici de Probabilismo* du P. Gravina, S. J. (Palerme, 1755.)

Les Cisterciens furent représentés par Pierre de Lorca, Pierre de Saint-Joseph, Charles Mallet.

Les Franciscains, par Joseph Angles, Villalobos, Portel, Jean Pontius, Marchant.

Les Théatins, par Diana, Marc Vidal et Pasqualigo.

Enfin, il n'y a pas jusqu'à l'Oratoire de France qui ne compte de ses membres les plus illustres parmi les partisans du probabilisme. Le célèbre Pierre Morin se déclare franchement probabiliste (1).

Voilà pour les religieux.

Les Docteurs séculiers ne témoignèrent pas d'un empressement moindre à l'égard du probabilisme, ainsi que le démontre le P. Étienne de Champs, toujours contre Noël Alexandre (2). Il me suffira de citer l'illustre Martin Navarre qui, dans ses ouvrages et surtout dans son *Manuale confessariorum*, dédié au Pape Grégoire XIII, affirme que, selon l'*opinion commune*, la conscience est en sûreté, pourvu qu'on agisse suivant un sentiment probable.

Mais ce que je ne veux pas omettre, c'est l'adhésion des Docteurs français au probabilisme : car, on l'oublie beaucoup trop, la France catholique du dix-septième siècle fut élevée dans les principes de Barthelémy Médina. Les plus fameux Docteurs de la Faculté de Paris furent de bons probabilistes. Ysambert, Gamache, Duval n'enseignaient pas autre chose. Écoutons le témoignage d'Abelly, qui écrivait sa *Medulla* vers 1660 :

« Dicendum est licitum esse ex duobus opinionibus « probabilibus, relicta probabiliori, sequi minus proba- « bilem, *dummodo tamen illa sit vere probabilis.* Ita docent « quam plurimi et perinsignes theologi, ac præ cæteris « Joannes Malderius, Didacus Alvares.... Toletus, Bar-

(1) *Quæstio facti*, c. VI.
(2) *Ibid.*, c. VII.

« nes, Navarrus, Fr. Sylvius, Philippus *Gamachæus*, « Andreas *Duvallius*, Nicolaus *Ysambertus*.... (1). »

Louis Bail enseignait la même doctrine dans des ouvrages qui se trouvaient entre toutes les mains. Aussi le probabilisme devint-il populaire en France. Voici ce qu'on lit dans les *Conférences* du Puy de l'an 1666 :

« *D*. De deux opinions contraires peut-on suivre celle « que l'on voudra, quand elles sont également proba- « bles : et quand l'une l'est davantage, peut-on s'atta- « cher à l'autre qui l'est le moins ? — *R*. Oui, on peut « suivre de deux opinions véritablement probables, celle « que l'on voudra, et s'en tenir même à celle qui ne « l'est pas tant, pourvu qu'elle le soit en effet. » (Confér. *sur les Péchés*).

Pareil langage se retrouve dans les Conférences des autres diocèses. Quoi d'étonnant? Les ecclésiastiques devaient tout naturellement penser et parler suivant qu'on le leur avait appris en Sorbonne et ailleurs. Comment auraient-ils pu ne pas accepter une doctrine qui leur était si fort recommandée dans les livres et manuels destinés au clergé (2) ? Quelle défiance eût été possible à l'endroit d'opinions si hautement patronées par des évêques tels que saint François de Sales? Le saint évêque de Genève écrit dans son *Instruction aux confesseurs* les paroles suivantes :

« Chap. IX, art. 5. Livre utile aux Conférences. Le « P. Valère Réginald, de la Compagnie de Jésus, Doc- « teur en théologie à Dole, a nouvellement mis en lu- « mière un livre de la *Prudence des Confesseurs, qui sera*

(1) *Medulla theologica*, tract. *de Actibus humanis*, sect. VI, § 3.

(2) Outre les ouvrages d'Abelly et de Louis Bail qui se trouvaient partout, il y avait encore un livre fort populaire en France, le *Parfait ecclésiastique*. Au catalogue des ouvrages qui y étaient assignés comme réclamant leur place dans toute bibliothèque, on voit la *Théologie morale* de Bonacina, auteur probabiliste décidé.

« *grandement utile à ceux qui le liront.* » C'était à la fois venger le P. Réginald des calomnies de Pascal, et justifier le probabilisme qui fait le fond de la *Prudence des Confesseurs.*

III.

L'ouvrage du P. Réginald m'amène à parler de la Compagnie de Jésus. Si je ne l'ai pas encore nommée, c'est parce que je voulais bien constater auparavant que le probabilisme n'est pas né chez elle, et que l'engouement (c'est le mot de nos adversaires) pour cette nouveauté n'est point exclusivement le fait de ses membres. N'a-t-on pas dit mille fois, d'après Pascal, que les Jésuites sont les inventeurs du probabilisme, cette peste du christianisme et de la société? N'est-ce pas ce qui se débitait, il y a quelques mois à peine, dans les clubs de la rue Mouffetard ?

Malgré leur haine pour la Compagnie, les Parlements de France reconnurent qu'un monstre aussi horrible que le probabilisme n'était pas né chez les Jésuites. Ils leur reprochèrent seulement d'avoir contribué à le développer et à le répandre. « Lorsque le hasard, disait Montclar « dans son réquisitoire en 1762, *lorsque le hasard fit éclore* « *ailleurs le probabilisme,* il trouva dans la société le ber- « ceau tout prêt à le recevoir, et l'asile dont on n'a pu le « chasser »

Il est vrai que la plupart des théologiens de la Compagnie se sont déclarés pour le probabilisme : mais il n'est pas moins incontestable que les Jésuites, en se déclarant probabilistes, ne faisaient que suivre l'exemple des Docteurs de leur temps. « Que les nôtres, disent les « constitutions de saint Ignace, suivent en chaque faculté « la doctrine la plus approuvée, et celle qui offre le plus

« de sécurité, *securiorem et magis approbatam doctri-* « *nam* (1). » Assurément les Jésuites n'eussent jamais « embrassé le probabilisme, s'il n'eût porté avec lui ce caractère exigé par leur institut.

Mais comment douter encore, lorsque Navarre, Salonius, et une foule d'autres docteurs de renom, attestaient que le probabilisme était la doctrine de toutes les écoles d'Espagne, d'Allemagne, de France et d'Italie? *Juxta communiorem sententiam ; — communiter dici solet ; — ita communiter doctores ; — illa sententia est hodie omnium.* Telles sont les formules que l'on retrouve, à propos du probabilisme, chez les écrivains de la fin du seizième et du commencement du dix-septième siècle.

C'est pourquoi les plus grands théologiens de la Société se firent une obligation de se vouer à la défense du Probabilisme. François Tolet, Emmanuel Sa, Jean Azor, Grégoire de Valentia, Lessius, Thomas Sanchez, Layman, Castropalao s'en déclarèrent les champions. Bien plus, ceux-là même que de nombreuses divergences d'opinions semblaient faire croire ennemis, surent se réunir dans une parfaite concorde pour le triomphe de l'opinion probable. Suarez, Vasquez et Lugo s'entendent à merveille sur la question du probabilisme Ils y voyaient en effet la doctrine la plus conforme tout à la fois à la raison et à l'autorité. Que fallait-il davantage?

J'ajoute que si, d'après la remarque pleine de profondeur du P. de Ravignan, la Compagnie de Jésus n'a point de doctrine qui lui soit exclusivement propre ; toutefois l'esprit apostolique de son institut lui fait un devoir de s'attacher de préférence aux opinions qui paraissent les plus favorables à gagner les âmes à Dieu. Or, une fois agréé par l'Eglise, tout au moins à titre d'opinion libre, le probabilisme est merveilleusement propre à la conver-

(1) *Constit.*, part. IV, c. V.

sion des pécheurs, qui trouvent dans cette doctrine une conciliation parfaite des droits de Dieu et de leurs propres droits. Ils y voient bien la nécessité et l'obligation d'obéir ponctuellement aux obligations du Seigneur, mais ils n'y lisent pas moins clairement le respect de Dieu pour la liberté dont il a daigné les pourvoir, puisqu'il ne leur demande d'en restreindre l'exercice que sur un *ordre formel* et *connu avec certitude*. L'adage : *Lex dubia, lex nulla*, est une belle application du mot de la Sagesse : *Cum magna reverentia disponis nos* (1). A ce titre, Montelar disait vrai : *le probabilisme a trouvé dans la société un berceau tout prêt à le recevoir*.

Cependant, je le répète, le zèle de la Compagnie à soutenir le Probabilisme, n'est point une raison de lui attribuer cette doctrine comme sa propriété exclusive.

(1) P. de Ravignan, *de l'Existence et de l'Institut des Jésuites*, ch. III. Que le lecteur veuille me permettre de transcrire ici la description du probabilisme par l'illustre jésuite.

« L'homme est libre : la loi du devoir ne peut enchaîner la liberté « qu'autant que l'obligation est certaine. Une loi incertaine ou inconnue « n'est pas une loi : elle n'enlève pas à l'homme le droit certain de la « liberté de ses actes. Quand donc pour la conscience il y a doute pru- « dent et fondé touchant l'existence de la loi ou du devoir ; quand il se « présente de graves motifs et de graves autorités qui sont de nature à « persuader un homme sage, et qui tendent à établir que l'obligation « n'existe pas, qu'elle est au moins douteuse et incertaine, alors il y a « en faveur de la liberté ce qu'on nomme l'*opinion probable*. Ainsi dans « le doute, après un examen raisonnable, et dans ces conséquences « éloignées et obscures de la loi première où l'obligation n'est point « suffisamment certaine et définie, l'homme est libre et n'est point lié « par le précepte : ce précepte n'est pas loi ; il est véritablement pro- « bable qu'il n'existe pas : la liberté dure encore et n'est point restreinte. « Voilà le probabilisme sainement entendu. Il ne fait qu'énoncer un « principe profondément philosophique et moral : c'est que toute loi « certaine oblige ; mais qu'une loi incertaine n'oblige pas. On pourra « *conseiller* le plus parfait, le plus sûr ; y exhorter, le choisir surtout pour « soi-même : mais *y obliger toujours* les autres est une rigueur qui n'est « écrite dans aucun de nos codes divins.... Ce que je viens de dire fera « sentir peut-être que c'est là une question réellement sérieuse, et sur « laquelle la frivolité des opinions mondaines n'a pas à se jouer. »

Avant les Jésuites il y avait des probabilistes, et il y en a toujours eu en dehors de leur Compagnie. Si les Jésuites ont travaillé pour leur bonne part au triomphe du Probabilisme, ils n'ont fait en cela que ce que l'Institut leur recommande par rapport aux doctrines catholiques.

Il serait juste d'ajouter que les théologiens de la Compagnie ont peut-être plus que les autres, contribué à renfermer le probabilisme dans ses limites naturelles. Quoiqu'en ait dit Pascal, les casuistes Jésuites n'ont pas été les prédicateurs d'une *morale relâchée*. Suarez, Vasquez, Lugo, Castropalao, Sanchez et les autres surent à merveille jusqu'où le probabilisme pouvait être appliqué, et les cas où il devenait d'une application impossible. Dès l'an 1617, le Père général Mutius Vitelleschi, dans une circulaire adressée à tous les supérieurs, les mettait en garde contre les décisions trop larges. Il recommandait que, suivant les règles posées par saint Ignace, on s'attachât toujours aux opinions les plus sûres, les plus autorisées par les suffrages des Docteurs, les plus propres à nourrir la piété et à écarter tous les périls. Il rappelait à cette occasion la direction si sage que nous donnent les constitutions, et le soin que doivent avoir les professeurs de la Compagnie de se rapprocher de saint Thomas et de sa doctrine. Le Père général fut parfaitement compris ; si bien, qu'en 1679, lorsque le pape Innocent XI condamna soixante-cinq propositions relatives à la morale, le P. Jean Pollenter put écrire un ouvrage ayant pour titre : *Sexaginta quinque propositiones nuper a SS° D° N° Innocentio XI proscriptæ, a societatis Jesu Theologis, diu ante sanctissimi decretum, communissimo consensu rejectæ.*

En résumé, quel fut le rôle des Jésuites par rapport au probabilisme ? Le P. Joseph Gravina nous l'apprend en trois mots : *Id unum Jesuitarum esse suum et proprium, probabilismum, pluribus nominibus alienum*, ARCTARINT, EMEN-

DARINT, PERFECERINT, *et* CONTRA JANSENIANOS FUROREM PROPUGNARINT (1). L'histoire confirme cette assertion.

Et pourtant, qui le croirait ? ce sont les Jésuites que l'on a dénoncés à l'indignation publique, pour avoir, à l'aide du probabilisme, empoisonné les mœurs. Monclar prétendait les avoir convaincus de s'être attachés à cette doctrine detestable *avec un acharnement que rien ne saurait vaincre, parce qu'elle est commode en politique, analogue à leur régime, favorable à leur ambition, conforme à tous les intérêts de leur politique..., le rempart de la morale relâchée par laquelle ils prétendent attirer les âmes premièrement à eux, ensuite à Dieu.* Ainsi avaient parlé Pascal et Arnauld, et ainsi ont toujours parlé les Jansénistes et leurs amis.

Nous voici amenés à raconter les attaques dont le probabilisme fut l'objet.

H. MONTROUZIER, S. J.

(1) *Op. cit.*, dialog. XXIII.

DES HONORAIRES DE MESSES.

Nous avons vu dans un précédent article (1) que les fidèles des premiers temps étaient dans l'usage d'apporter en offrande à la messe le pain et le vin, matière du sacrifice eucharistique : nous avons rapporté à cet égard les paroles de saint Cyprien et de saint Augustin. D'après Tertullien, c'est le motif qui a fait donner aux fidèles le nom de prêtres, non qu'ils consacrassent eux-mêmes la victime sainte, mais parce qu'ils fournissaient la matière de l'auguste sacrifice.

Les fidèles s'étant relâchés sur cette sainte pratique, le second Concile de Mâcon, en 585, crut devoir user de toute la puissance du glaive spirituel pour la maintenir : il menaça les récalcitrants de la peine même d'excommunication : « Decernimus ut omnibus domini-« cis diebus altaris oblatio ab omnibus offeratur, tam panis quam « vini... Omnes autem qui definitiones nostras per inobedientiam eva-« cuare contendent, anathemate percellantur. »

L'habitude d'apporter la matière de la consécration s'étant perdue peu à peu, par suite de la cessation de l'usage où l'on était, dans les premiers temps, de communier à toutes les messes, les fidèles la remplacèrent par l'offrande de quelques pièces de monnaie. C'est Benoît-XIV qui l'affirme, d'après Honorius et autres écrivains du douzième siècle (2).

Dans le principe, ces offrandes n'étaient pas faites au prêtre individuellement, mais à la communauté du clergé dont les membres puisaient dans la caisse commune pour fournir à leur subsistance. On ne sait pas au juste l'époque où l'on a commencé à donner au célébrant

(1) *Des Offrandes*, n° de mai, p. 161 ss.
(2) *De Synodo*, lib. V, c. VIII, n° 4.

l'honoraire de la messe qu'on lui demandait. Cet usage ne paraît pas antérieur au huitième siècle, mais on a des preuves certaines qu'il commença au moins à cette époque. Chrodegand, évêque de Metz, dans le 32e chapitre de sa règle, laisse au prêtre qui célèbre la faculté d'appliquer la messe à celui qui lui fournit l'honoraire : « Si « aliquis *uni sacerdoti pro missa sua*... aliquid in eleemosynam dare « voluerit, hoc sacerdos accipiat, et exinde quod voluerit faciat. » Cet usage était tellement universel au onzième siècle que les enfants même en avaient connaissance, comme on le voit dans la légende de saint Pierre Damien : il y est dit, en effet, que ce saint dans son enfance, ayant trouvé une pièce de monnaie dont il ne put découvrir le maître, la donna à un prêtre afin qu'il offrît le saint sacrifice pour le repos de l'âme de son père.

Bien que cette pratique soit irréprochable, ainsi que nous l'avons démontré ci-dessus, l'avarice parvint à la corrompre. Comme il n'était pas défendu d'abord de réitérer plusieurs fois le jour la célébration des SS. Mystères, l'esprit de cupidité, plutôt que la dévotion, porta bon nombre de prêtres à multiplier les messes pour se procurer une plus grande somme d'honoraires, en faisant un indigne trafic de ce qu'il y a de plus auguste et de plus vénérable dans les choses saintes. Alexandre II, can. 53, *de Consecr.*, dist. I ; Innocent III, cap. *Consuluisti, de celebr. missar.*; Honorius, cap. *Referente*, même titre, firent défense de réitérer le saint sacrifice le même jour, à l'exception de la seule fête de Noël. La cupidité ne se tint pas pour battue par cette interdiction : elle trouva d'autres expédients pour arriver à ses fins. Pour avoir journellement plusieurs rétributions, les uns imaginèrent d'offrir autant d'hosties qu'ils avaient pu réunir d'offrandes diverses, croyant par là s'acquitter envers chacun des donateurs; d'autres, dans le même but, eurent recours à une invention des plus singulières, et qui montre combien la conscience est accommodante quand elle se laisse aveugler par l'amour de l'or. Ils disaient la messe jusqu'à l'offertoire, puis redescendant au bas de l'autel, ils recommençaient une seconde, une troisième fois, etc., jusqu'à ce même point, et en continuant ils avaient soin de répéter les secrètes et les post-communions

autant de fois qu'ils avaient recommencé les prières avant l'offertoire, mais ne disaient qu'une fois les prières qui accompagnent l'offertoire, les prières du canon et celles qui précèdent ou suivent la communion. On appelait ces messes *à double, à triple faces, bifaciatas, trifaciatas.* Ceux qui les célébraient ne craignaient pas de s'approprier tous les honoraires correspondants.

Ces abus révoltants ne purent longtemps faire illusion, mais on se laissa entraîner à d'autres, qui pour paraître moins choquants, n'en étaient pas moins un trafic indigne du sang de Jésus-Christ. Les prêtres avares déterminaient eux-mêmes le taux qu'ils ne craignaient pas de mettre à l'oblation de l'agneau sans tache ; et, si on ne leur donnait pas un honoraire aussi considérable qu'ils le désiraient, ils refusaient de célébrer. Le Concile de Tolède, tenu en 1324, chercha à remédier à ce désordre en prohibant de rien exiger pour la célébration des saints mystères, et en ordonnant de se contenter de ce qui serait offert libéralement ; mais, l'abus n'étant pas entièrement extirpé à l'époque du Concile de Trente, pour le faire entièrement disparaître, les Pères de ce saint synode prescrivirent aux Ordinaires de veiller attentivement à ce qu'il ne se fît rien de contraire au respect dû à l'adorable sacrifice de nos autels, et d'interdire notamment *cujusvis generis mercedum conditiones, pacta... nec non importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones, potiusquam postulationes, aliaque hujusmodi quæ a simoniaca labe, vel certe a turpi questu non longe absunt.*

C'est pour entrer dans les intentions du Concile, dit Benoît XIV (1), que les évêques ont fixé généralement la quotité de l'honoraire de la messe, et prohibé de rien prendre au delà s'il n'est donné volontairement. Déjà, dès avant le Concile, Wilhelme, archevêque d'York, avait donné l'exemple de recourir à ce procédé pour empêcher les exactions.

Les canons n'ont rien statué sur la quotité des honoraires que l'Evêque peut permettre. A ces questions : « 1° Quanta debeat esse eleemosyna missarum manualium ; 2° Quanta esse debeat pro perpetuis « non taxatis a fundatore ? » — la S. C. du Concile a répondu le 15

(1) *De Synodo*, lib. v, c. VIII, n° 10.

nov. 1698 : Ad 1m et 2m, *attendendam esse consuetudinem loci, vel legem synodalem quatenus adsit; sin minus, statuendam esse per episcopum eleemosynam competentem, ejus arbitrio* (1).

Ainsi c'est à l'évêque à déterminer l'honoraire de la messe, et, à son défaut, à la coutume revêtue des conditions voulues.

Quoique l'évêque puisse fixer par lui-même cet honoraire, il vaut mieux, dit Benoît XIV, qu'il le règle dans son synode : l'honoraire acquiert ainsi plus de stabilité et est mieux à l'abri de toute récrimination.

Le même Pontife (2) fait observer que c'est très-sagement que la Sacrée Congrégation du Concile a laissé aux Ordinaires la faculté d'en déterminer la quotité : les besoins, en effet, peuvent n'être pas les mêmes dans tous les diocèses. Mais, dit-il avec Suarez (in 3a p., disp. 83, art. 6, s. 2, concl. 3), cette quotité ne doit pas être telle que l'honoraire suffise seul à la sustentation journalière du célébrant : car, l'action de célébrer ne prenant qu'une petite partie de la journée, il n'est pas raisonnable que le prêtre perçoive pour cette unique fonction tout ce qu'exige son entretien, d'autant plus que les sacrés canons, en prohibant de promouvoir au sacerdoce avec le seul titre des honoraires, et statuant que l'ordinand soit pourvu d'un bénéfice ou d'un patrimoine, ont pourvu à ce qu'il ne manque pas du nécessaire.

Le prêtre qui exigerait un honoraire supérieur à celui qui est taxé par l'évêque ou par la coutume, se rendrait grièvement coupable, blesserait même la justice commutative et serait tenu à restitution. « Etenim, dit Benoît XIV (3), uti argumentatur Suarez...., quamvis « missæ stipendium non habeat rationem pretii, nihilominus exposcit « justitia ut aliqua proportio servetur inter illud et opus ad quod su- « beundum subministratur; eamque proportionem definire, inspecta « natura rei de qua agitur, ad solum spectat Episcopum. » Et d'après la Sacrée Congrégation du Concile, cette règle est applicable aux réguliers : « *Eleemosynam pro qualibet missa per regulares celebranda*

(1) *Ibid.*, n° 11.
(2) *Ibid.*, c. IX, n° 1.
(3) *De Synodo*, ibid., n° 2.

in eorum ecclesiis, esse taxandam arbitrio Ordinarii, juxta morem regionis (15 jan. 1639).

Il va sans dire qu'on peut accepter un honoraire plus fort de la part de ceux qui le donnent spontanément, pourvu qu'il n'y ait ni dol, ni pacte quelconque, même implicite : *An possit Episcopus prohibere sub pœna censurarum laicis ne pinguius stipendium taxa solvant sacerdotibus, tam sæcularibus quam regularibus, missam celebrantibus, et quod iidem sacerdotes illud acceptare non possint, etiam a sponte dantibus ?* S. C. Conc. respondit : *prohiberi non posse* (16 jan. 1649).

Mais on sait qu'il est spécialement défendu de retenir aucune partie de cet honoraire en faisant dire la messe par quelqu'autre. Ce point de discipline a été statué par Urbain VIII, et Alexandre VII condamna, le 24 sep. 1665, la proposition suivante : *Post decretum Urbani potest sacerdos, cui missæ celebrandæ traduntur, per alium satisfacere, collato illi minore stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.* Cette prohibition a son application dans le cas même où ce qu'on retient serait destiné à un usage pie, ainsi que cela a été décidé par la S. Congrég. du Concile, le 19 janvier 1869 (1).

Parmi les excommunications majeures encourues par le seul fait et réservées au Saint-Siége par Pie IX dans sa récente constitution du 4 des ides d'octobre 1869, commençant par les mots *Apostolicæ Sedis*, la douzième est ainsi conçue : *Colligentes eleemosynas majoris pretii pro missis, et ex iis lucrum captantes faciendo eas celebrari in locis ubi missarum stipendia minoris pretii esse solent.*

Notre Saint-Père le Pape ne veut pas non plus qu'on se procure des honoraires pour faire le négoce, quand ce serait celui de librairie ; C'est ce que l'on voit par la lettre écrite le 17 mai 1869 à l'évêque de Beauvais au sujet de M. Pillon, rédacteur du *Rosier de Marie*, qui employait ce moyen pour étendre ses relations commerciales (2).

(1) *Revue des Sciences*, etc., t. XIX, p. 176.

(2) Venerabilis Frater. Tibi significamus... ut... ei... Nomine Nostro injungatur ut... in posterum se omnino abstineat a colligendis missarum eleemosynis, eisque in librorum negotiationem erogandis. Datum Romæ apud S. Petrum, die 17 mai anno 1869. Pius PP. IX.

Bien que de droit commun il ne soit pas interdit aux prêtres de célébrer pour un honoraire inférieur à celui qui est taxé, il y a néanmoins controverse parmi les auteurs sur la question de savoir si l'Ordinaire pourrait faire cette défense; et comme l'affirmative est au moins probable, il ne peut être douteux, si cette défense avait lieu, qu'on ne fût tenu de s'y conformer. C'est ce que la S. Congrég. du Concile a décidé le 16 juillet 1689. Dans le doute, en effet, la présomption est en faveur de l'autorité.

Jusqu'où ne se porte pas l'avarice ! On sait que parmi les fruits de la messe, outre celui qui est appliqué aux fidèles en général, et celui appelé *spécial* dont le prêtre peut disposer en faveur de ceux qui fournissent l'honoraire, il y en a un troisième appelé *très-spécial*, qui est réservé au célébrant. Or, il s'est trouvé des prêtres qui, aveuglés par l'amour du lucre, ont faussement cru pouvoir disposer aussi de ce troisième fruit en faveur d'un second bailleur d'honoraire, n'ayant pas honte de se dépouiller ainsi, s'ils le pouvaient, des trésors ineffables de grâces que le Sauveur a bien voulu réserver à ses ministres, dans l'immolation de son humanité sainte sur nos autels. Alexandre VII, en 1665, a flétri deux propositions par lesquelles on avait voulu justifier cette pratique honteuse : *Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem; idque post decretum Urbani VIII.*

Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere, et sacrificium unum offerre; neque etiam contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, danti stipendium quod pro nullo alio offeram.

Un prêtre ne saurait trop se tenir en garde contre l'esprit d'avarice, qui, au dire de l'apôtre, est la racine de tous les maux : *Radix omnium malorum est cupiditas* (1). Non-seulement, il doit se préserver soigneusement de ce vice, mais il doit se prémunir contre ses seules apparences. C'est la recommandation que saint Charles adresse aux

(1) I Timoth., c. IV. v. 10.

confesseurs (1). Il veut que si ceux-ci jugent utile de prescrire à leurs pénitents de faire dire des messes, ils se gardent bien de prendre ces messes à leur charge, ou de les faire donner à leur église. Ces instructions sont d'ailleurs conformes à celles du Rituel romain : *Pœnitentias pecuniarias*, y est-il dit, *sibi ipsis confessarii non applicent, neque a pœnitentibus quidquam, tanquam ministerii sui præmium, petant vel accipiant.*

Il n'est pas permis aux prêtres séculiers de se charger de fondations sans y être autorisés par l'Ordinaire; les réguliers ont besoin pour cela de l'approbation de leur Général ou de leur Provincial. (Décret *Cum sæpe*, d'Urbain VIII.)

On peut voir au n° 67, t. II, p. 80 de la *Revue des Sciences* les prescriptions d'Innocent XII, concernant les précautions à prendre pour le prompt et fidèle acquittement des messes dans les lieux de dévotion, où les honoraires sont offerts en nombre considérable. Nous ne revenons donc pas là-dessus.

RÉDUCTION DES MESSES.

Le saint Concile de Trente (2) donne aux évêques le pouvoir de réduire, en synode, le nombre des messes à acquitter, dans les cas où cette réduction peut être nécessaire. Cette disposition ne s'étend point aux messes établies *in limine fundationis* ou acceptées après le Concile. Les supérieurs des ordres religieux jouissent de cette faculté, mais ne peuvent l'exercer qu'en chapitre général. C'est ce qui résulte d'un décret de la S. C. du Concile, confirmé par Urbain VIII et par Innocent XII (21 juin 1625 et 23 déc. 1697). « Districte prohibet « (S. Congregatio) atque interdicit ne Episcopi in diœcesana synodo, « aut generales in capitulis generalibus, vel alias quoquomodo reducant « onera ulla missarum celebrandarum, aut post idem concilium impo- « sita, aut in limine fundationis; sed pro his omnibus reducendis aut « moderandis vel commutandis ad Apostolicam Sedem recurratur, qua

(2) *Instr. pour les confesseurs*, p. 1.
(3) Sess. XXV, c. IV, *de Reform.*

« re diligenter perspecta, id statuet quod magis in Domino expedire « arbitrabitur; alioquin reductiones, moderationes et commutationes « hujusmodi, si quas contra hujus prohibitionis formam fieri contigerit, « omnino nullas atque inanes decernit (1). »

Quelques auteurs cités par Benoît XIV (2) ont prétendu que la défense d'Urbain VIII n'a pas trait au cas où les honoraires assignés par le fondateur étaient si modiques qu'aucun prêtre n'avait voulu se charger de les acquitter ; mais, dit Benoît XIV, l'opinion contraire a prévalu, et elle a été embrassée par la S. Congrégation du Concile elle-même. La question lui ayant été proposée : « An prohibitio « facta Episcopis reducendi onera missarum habeat locum etiam in « casu quo legatum sit ita tenue ut non sit qui velit onus illi injun- « ctum subire ? — Elle répondit : *Etsi legatum sit adeo tenue, nihilominus pro reductione oneris ut supra impositi, ab iis ad quos pertinet Sedem Apostolicam esse adeundam*. Une décision analogue fut encore donnée le 20 juin 1682.

Il en serait autrement, d'après la même S. Congrégation, si le fondateur avait autorisé l'Évêque à faire la réduction, au cas où elle serait nécessaire, sans recourir au souverain Pontife (3).

Nous apprenons du même Benoît XIV (4) que divers Papes ont accordé à ce sujet des facultés spéciales aux supérieurs généraux des réguliers, lesquels néanmoins ne doivent en user qu'à certaines conditions. Benoît XIII donna aussi ces mêmes pouvoirs aux évêques qui avaient assisté, au moins par délégué, au Concile Romain tenu en 1725.

Si les revenus d'une fondation étaient diminués au point qu'ils fussent insuffisants pour acquitter le nombre de messes assignées par le fondateur, l'Évêque, d'après Fagnan (5), serait en droit d'opérer la réduction jusqu'à concurrence des revenus existants. On cite à l'appui de ce sentiment le chap. 8 *de Reform.*, de la sess. 25 du Concile de

(1) Ferraris, v° *Missa*, art. II, n. 2.
(2) *De Synodo*, lib. V, c. X, n° 2.
(3) *De Synodo*, ibid.
(4) *Ibid.*, n° 3.
(5) V. S. Liguori, lib. VI, n° 331, dub. 1.

Trente, où il est dit que l'Évêque peut changer les dernières volontés des fondateurs en se concertant avec les héritiers et les exécuteurs testamentaires. Mais Benoît XIV (1) n'est pas de cet avis ; il pense seulement que, dans ce cas, l'Évêque a, non pas le pouvoir de réduire, mais de décider seulement à quel nombre de messes l'on demeure obligé : « Censemus Episcopos... non posse missarum numerum... « reducere, quamvis imminuti fuissent redditus, sed... oportere ut « judicis partes assumant, investigantes an talis sit quæ obvenit red- « dituum imminutio ut, juxta recepti juris regulas, sufficiat ad rescin- « dendum contractum, vel saltem ad eumdem ad justi et æqui normam « redigendum. »

En France, nos Évêques s'attribuent généralement le pouvoir de réduire les messes, sans même consulter leur synode ; et la raison qu'en donne Mgr Affre (2), c'est que les bulles d'Urbain VIII et d'Innocent XII n'ont pas été promulguées parmi nous. M. Dieulin va même jusqu'à dire : « Les lois *canoniques* et civiles n'attribuent ce pouvoir « qu'à lui seul » ; c'est-à-dire à l'Évêque. Le décret de 1809, art. 29, dispose que les réductions seront faites par l'Évêque, *conformément aux lois canoniques*. C'est ainsi qu'aux yeux de ces graves personnages la constitution d'Urbain VIII, confirmée par Innocent XII, n'est pas une loi canonique ! Qui donc dans l'Église, a le pouvoir de dresser les canons?

En conséquence de ces maximes, beaucoup de legs et de fondations ont été réduits par nos Évêques. Ces réductions sont-elles valides pour la conscience ? Nous croyons qu'il est permis d'en douter.

Il y a une grande différence entre la condonation et la réduction des messes : la première concerne le passé et la seconde regarde l'avenir. La condonation est réservée au Saint-Siége, de l'aveu même de Lequeux (3). Elle est opérée souvent par l'organe de la Fabrique de Saint-Pierre, qui a pouvoir de compenser les messes omises au

(1) *De Synodo*, lib. XIII, cap. ult., n° 26.

(2) *Administr. temp.*, etc., p. 555, note 4, 4e édit.

(3) *Manuale Compendiaum*, n° 678. Mgr Affre est d'un autre avis. (*Ibid.*, p. 543.)

moyen du trésor spirituel de l'Église, et fait qui célébrer à cette fin un certain nombre de messes : cette condonation ne doit jamais avoir lieu que pour cause juste, et jamais dans le cas où ceux qui la demandent auraient omis les messes à dessein, comptant en obtenir la remise.

Les Évêques autorisés à faire les réductions doivent se conformer à la règle tracée par la S. Congr. du Concile, le 4 août 1725, et supprimer plutôt la solennité que le nombre, changeant les grand'messes en messes basses, sans en omettre aucune lorsque les revenus le permettent.

A propos des réductions de messes, nous dirons aussi un mot de la réduction des autres œuvres pies.

Bon nombre d'auteurs (1) ont attribué aux Évêques le pouvoir de réduire, avec juste cause, les pieuses dispositions des mourants. Cette manière de voir semble fondée sur le chap. 6, session 22e du Concile de Trente, où il est dit : « In commutationibus ultimarum voluntatum, « quæ nonnisi ex justa et necessaria causa fieri debent, Episcopi tan- « quam delegati Sedis Apostolicæ summarie et extrajudicialiter cogno- « cant nihil in precibus, tacita veritate vel suggesta falsitate, fuisse « narratum, priusquam commutationes prædictæ executioni deman- « dentur ». Mais le Concile n'affirme pas positivement que les commutations peuvent être opérées par les évêques, et les dernières paroles, *cognoscant nihil in precibus, etc.*, montrent au contraire que la délégation qui leur est accordée est restreinte à l'exécution seule de ces commutations dans le sens du chapitre qui précède. S. Liguori regarde donc comme plus probable qu'ils n'ont pas le pouvoir de changer les dernières volontés des mourants, et il apporte en preuve le chapitre *Tua, de Testamentis*, et le chap. 8 de la session 22e précitée du Concile de Trente, d'après lesquels les Évêques doivent se conformer ponctuellement aux intentions des testateurs dans l'exécution des œuvres pies.

Benoît XIV se déclare aussi du même avis, lorsqu'il affirme que, quand les Évêques ont été autorisés à réduire les messes, ils ne doivent pas pour cela s'imaginer avoir reçu la permission de réduire

(1) V. S. Liguori, *de Privilegiis*, n° 68.

les autres legs pies, et autres religieuses dispositions faites par actes entre vifs.

Ici encore nos Évêques s'attribuent en France le droit de faire les réductions jugées par eux nécessaires ou opportunes. Nous devons dire toutefois à cet égard que, d'après S. Liguori (1), il est un assez grand nombre de cas où ils pourraient les opérer légitimement.

D'après les chapitres *Vos quidem* et *Tua nobis*, *de Testam.*, et le chap. 8, sess. 22e, sus-indiqué du Concile de Trente, c'est aux Évêques qu'il appartient de procurer l'exécution des pieuses dispositions, établies par testament ou par actes entre vifs, quand même les testateurs le leur auraient interdit. Ces derniers néanmoins pourraient faire eux-mêmes choix d'un exécuteur ; mais, au cas où celui-ci aurait négligé de remplir son mandat, l'Évêque serait en droit d'y suppléer.

Lorsque les Évêques ont été chargés de réduire les pieuses dispositions, ils doivent de préférence faire porter la réduction sur les œuvres pies autres que les messes. Il est en effet à présumer que, par là, ils entreront mieux dans l'intention des donateurs, ceux-ci ayant sans doute voulu se préférer aux étrangers. Il pourrait toutefois y avoir à cela difficulté devant le civil, ainsi que le fait observer Mgr Affre.

Il faut d'ailleurs excepter les deux cas qui suivent :

1° Si le testateur a manifesté le désir, en cas de réduction, qu'on la fît porter sur les messes. 2° Si un fonds a été spécialement assigné pour leur acquit, et que ce fonds ait été diminué.

CRAISSON,
Anc. vic. général.

(1) *De Synodo*, lib. XIII, cap. ult., n° 22.
(2) Lib. VI, n° 931. V. encore lib. VI, n° 331, dub. 3.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

TROISIÈME PARTIE.

Des actions liturgiques.

---

§ 4. — *De la genuflexion ordinaire. — Manière de la bien faire. — A qui elle est due.*

On appelle génuflexion ordinaire ou simplement génuflexion, la génuflexion d'un seul genou. Les règles relatives à la genuflexion ordinaire se rapportent, comme dans le paragraphe précédent, à ces trois chefs : 1° Manière de la bien faire ; 2° à qui est due cette révérence ; 3° circonstances dans lesquelles elles doit être faite. Les deux premiers seulement feront l'objet du présent paragraphe.

I. — *Manière de bien faire la génuflexion ordinaire.*

PREMIÈRE RÈGLE. — La génuflexion d'un seul genou se fait en pliant le genou droit seulement ; cette génuflexion ne doit pas être accompagnée d'une inclination de tête ; dans les circonstances où elle se fait jusqu'à terre, on place le genou droit près du talon gauche.

Telle est la règle donnée par notre auteur et par tous ceux qui entrent dans quelque détail sur la manière de faire la génuflexion appelée dans les rubriques *unico genu*. « Si (genuflexio) fiat unico genu, dit « M. de Herdt (t. I, n. 115) demittitur genu dextrum usque ad terram « juxta talum pedis sinistri (nisi fiat in gradibus altaris) absque ulla « capitis inclinatione. » Quelques anciens auteurs se bornent à dire

qu'il ne faut pas incliner la tête en faisant la génuflexion ordinaire et paraissent donner cette règle par opposition avec la génuflexion à deux genoux, qui comporte, ainsi que nous l'avons vu, une inclination. Merati, parlant de la messe basse en présence du Très-saint Sacrement exposé, s'exprime comme il suit (t. I, part II, tit. XIV, n° XIX, 2 et 3) : « Cum pervenerint (sacerdos et minister) ad medium « altaris, ante illius infimum gradum, flectit utrumque genu, omnino in plana terra.... et caput inclinat profunde, dum est genuflexus.... Mox surgunt sacerdos et minister, et ille.... calice collocato « ad partem evangelii.... genuflectit, unico tamen genu, et sine capitis inclinatione ; et sic fieri debent omnes aliæ genuflexiones, excepta ultima, quando sacerdos discedit ab altari finita missa, rediens « ad sacristiam, quæ genuflexio fit sicut prima. » Cavalieri dit la même chose en parlant de la messe solennelle en présence du Très-saint Sacrement (t. IV, c. VIII, § 30, n° 1) : « Ut autem (sacerdos et « ministri) devenerint ad altare, ante infimum hujus gradum flectunt omnes utrumque genu omnino in plano, et etiam caput profunde inclinant, inde surgunt, et sacerdos missam incheat, in cujus « progressu, quoties genuflectere ut infra continget, semper unicum « duntaxat flectunt genu.... nec simul caput inclinant, sicuti auctores communiter sentiunt. » Gardellini recommande la même chose et d'une manière plus nette et plus positive : « Advertendum « est, dit cet auteur (Inst. Clem., § XXX, n° 7) quod faciendo genuflectionem unico genu, non debet caput inclinari, ut a multis perperam fieri notat P. Meratus. » Bisso admet aussi cette règle, mais avec certaines exceptions. Parlant des génuflexions à faire à la messe en présence du Très-saint Sacrement exposé, après avoir indiqué les moments où il faut faire la génuflexion à deux genoux, il ajoute (L. G, n° 30) : « Cæteras vero genuflexiones facit unico genu... « neque semper cum genuflectit, caput inclinat, sed solum cum expresse notatur. » Cette inclination de tête avec la génuflexion d'un seul genou est indiquée plus bas : « Postquam descenderit in planum « pro incipienda missa, antequam dicat *In nomine Patris*, genuflectit super infimum altaris gradum, unico tamen genu, et etiam ca-

« put hic inclinat, non post factam genuflectionem, sed eodem tem-
« pore, quo eam facit. » Cette exception n'est admise, autant que nous avons pu le constater, par aucun autre rubriciste. Nous pouvons même citer les meilleurs auteurs pour le sentiment contraire à celui de Bisso dans le cas présent. Nous lisons dans Merati (ibid., n° 4) : « Postquam descenderit in planum ut supra, pro incipienda missa, « antequam dicat *In nomine Patris*, genuflectit super infimum altaris « gradum, unico tamen genu, sine capitis inclinatione. » Cavalieri dit la même chose (ibid. n° 14) : « Sacerdos... descendit in planum, « ubi, genuflectione facta unico genu sine capitis inclinatione, erectus « incipit missam more solito. » Nous pourrions citer beaucoup d'autres documents ; mais ceux-ci suffisent pour témoigner de l'enseignement commun, auquel nous devons nous en tenir. En faisant la géflection d'un seul genou, il n'y a point à faire une inclination de tête : ajoutons seulement avec M. l'abbé Bourbon qu'il faut éviter une roideur digracieuse en se tenant droit avec une certaine affectation.

Deuxième règle. — 1° En toute circonstance, de la part de ceux qui ne sont pas revêtus d'ornements pour servir à l'autel, la génuflexion d'un seul genou se fait en posant le genou droit jusqu'à terre. Ceux qui sont ainsi revêtus (*parati*) font la génuflexion sur le degré qui se trouve devant eux, toutes les fois qu'il n'y a pas *accessus* ou *recessus* dans le sens indiqué au paragraphe précédent. 2° Le célébrant seul fait la génuflexion en posant les mains sur l'autel. 3° Toutes les fois qu'on fait la génuflexion, il faut ôter sa calotte, si l'on en porte une. 4° Il ne faut pas faire la génuflexion en marchant, mais quand on arrive à l'endroit où elle doit se faire, on s'arrête d'abord, puis on fléchit le genou, on se relève et l'on se remet en marche après s'être complétement relevé.

La première partie de cette règle résulte d'abord d'un décret de la Sacrée Congrégation des Rites, d'après lequel le célébrant, en arrivant pour célébrer la sainte messe à l'autel où se trouve le Très-saint Sacrement renfermé dans le tabernacle, fait la génuflexion jusqu'à terre ; il fait de même en quittant l'autel, mais pendant le cours de la messe, il la fait sur le degré. Voici cette décision :

Question : « Quando celebrans genuflectit ante altare SS. Sacra-
« menti tam expositi quam in tabernaculo reconditi, debetne genuflec-
« tere in plano presbyterii, an in infimo gradu altaris ? » *Réponse* :
« Serventur rubricæ, sed in accessu et recessu in plano est genuflec-
« tendum ; in infimo autem gradu altaris quoties genuflectere oc-
« currat. » (Décret du 11 nov. 1831, n° 4669, q. 51). Les auteurs, qui ont écrit depuis ce décret, appliquent la même règle aux ministres sacrés. « La génuflexion à un seul genou, dit Mgr de Conny (*Cérém.* « 3e éd. p. 40), quand on arrive à l'autel ou qu'on en part, doit se « faire en abaissant le genou jusque sur le pavé, et non pas seulement « sur la marche d'en bas. Pendant le reste de la cérémonie, le célébrant « et les ministres sacrés, quand ils ont à la faire au bas de l'autel, la « font sur la marche. » C'est aussi la règle donnée dans l'*Esposizione* de Baldeschi. L'auteur, à l'office du diacre, indique d'abord au n° 5 la génuflexion sur le pavé, suivant le décret du 12 novembre 1831, puis au n° 13, parlant du retour à l'autel à la fin du *Gloria in excelsis*, il dit : « Giunto avanti all' altare genuflette sul primo gradino ». Le sous-diacre, avant de chanter l'épître, et même en la chantant au bas des degrés, fait aussi la génuflexion sur le degré, s'il y a lieu de la faire (n° 14) : « Va in mezzo dell'altare, fa genuflessione sull'ultimo « gradino.... ; e quando in essa (l'epistola) leggono quelle parole *In* « *nomine Jesu omne genu flectatur*, etc. fa genuflessione con un sol « ginocchio sul gradino ». Nous voyons, d'après ces autorités, que le privilége de faire la génuflexion sur le degré est restreint aux ministres sacrés : les ministres inférieurs ne la font jamais ainsi ; et telle est la règle à suivre par toutes les personnes qui doivent faire une génuflexion. Aux vêpres, la génuflexion se fait sur le pavé, même de la part du célébrant, lorsqu'il quitte l'autel pour aller à son siége, ou lorsqu'il revient au bas des degrés. Ce point est positivement exprimé dans la rubrique du cérémonial des Évêques, à l'endroit de l'encensement (l. II, c. III, n° 10) : « Faciunt altari profundam « reverentiam, aut si super eo sit SS. Sacramentum, genuflectunt « ante infimum gradum ». Ici, comme il est dit au paragraphe précédent, il y a *recessus* et *accessus*.

La seconde partie de cette règle se trouve dans tous les auteurs sans exception, et plusieurs l'énoncent d'une manière très-explicite. Bisso s'exprime ainsi (l. c. n° 293, § 10) : « Ministri sacri... faciunt genu-« flexionem unico genu crüci... manibus junctis, nunquam tamen « super altare positis, quod omnino semper observent, cum ad altare « faciunt genuflexionem... ita ut nunquam manus super altare ponant « ad differentiam celebrantis ». Merati dit la même chose (t. I, part. II, tit. 81, n° 29) : « Solus celebrans, cum genuflectit, extendit « manus super altare, ut facit in Missa privata ; ministri vero sacri « genuflectunt manibus junctis ante pectus, et non super altare po-« sitis ; quod ab eisdem semper est observandum ». Cavalieri (t. IV, c. VIII, § XXX, n° 2) donne aussi ce principe : « Quando autem sacri « ministri genuflectunt prope altare, recedentes vel accedentes, omni-« no caveant ab impositione extremitatum manuum super altare ; id « enim soli sacerdoti competit, quando manus impeditas non habet ». Nous lisons encore la même chose dans Catalani (Cær. Ep. L. I, c. XXIII, § 19, n° 2) : « Advertere autem debent celebrans ipse ejusque « assistentes, ut dum accedunt ad medium alteris, vel ab eo recedunt, « sive per ipsum transeunt, semper unicum genu flectant, solusque « celebrans genuflectendo extremitates manuum ponat super altare ». Ces citations sont plus que suffisantes. Remarquons seulement ces paroles de Cavalieri : *Quando manus impeditas non habet.* D'après l'enseignement de quelques auteurs, le célébrant appuie seulement la main gauche sur l'autel, lorsqu'il doit faire la génuflexion en tenant l'encensoir : suivant d'autres, il appuie néanmoins les deux mains, mais en prenant les précautions nécessaires pour que ni le devant d'autel, ni les nappes, ni les ornements ne puissent être atteints par le feu.

La troisième partie de la règle énoncée est fondée sur un usage généralement reçu et indiqué par Baldeschi, dont le manuel fait autorité à Rome : « Deve, dit le savant liturgiste, anche levarsi il zucchetto, « quando ha da far genuflessione ».

Enfin, quant à la quatrième partie, elle renferme seulement quelques avis pour bien faire la génuflexion. Jamais elle n'est bien faite, si

l'on veut y allier une autre action, soit du corps, soit des pieds, soit des mains, soit de la tête. S'il arrive malheureusement à plusieurs d'entre nous de ne pas s'acquitter des cérémonies de la sainte messe et en particulier de faire les génuflexions d'une manière assez respectueuse, la cause n'en est-elle pas dans le mélange de cette action avec celle qui doit la précéder ou la suivre? Ainsi, par exemple, à la messe en présence du Très-saint Sacrement exposé, on se pressera trop de commencer la génuflexion en arrivant au milieu de l'autel; d'autres fois, on prendra l'habitude de regarder dans le missel avant d'être relevé, et partant on contractera l'habitude de se tourner toujours un peu vers le côté de l'évangile en faisant cette action, etc.

II. — *A qui est due la génuflexion ordinaire.*

Première règle. — La génuflexion d'un seul genou est la révérence due au Très-saint Sacrement renfermé dans le tabernacle.

Il nous paraît suranné de nous arrêter à chercher des documents pour appuyer cette règle : tout le monde la connaît. Elle est spécialement énoncée dans la rubrique du missel (part. II, t. II, n° 2) : « Cum (Sacerdos) pervenerit ad altare.... si in eo sit tabernaculum « SS. Sacramenti, genuflectens debitam facit reverentiam »; et au tit. III, n° 1 : « Si in eo (altari) sit tabernaculum SS. Sacramenti, « facta genuflexione, erectus incipit Missam ». Nous trouvons la même prescription dans le cérémonial des évêques pour l'évêque arrivant devant le saint Sacrement (l. I, c. XVIII, n° 1) : « Facta prius ante altare « SS Sacramenti genuflexione in plana terra, antequam in genuflexorio « genuflectat ». Cette génuflexion est prescrite, même quand on ne fait que passer devant le saint Sacrement. Le prêtre qui se rend à l'autel pour célébrer la messe doit faire alors la génuflexion (*Rub. Miss.*, ibid., tit II, n° 1) : « Si (transire contigerit) ante locum sacramenti, genu- « flectat ». Les membres du clergé qui font partie d'une procession où l'on ne porte pas le saint Sacrement doivent aussi faire la génuflexion en passant devant le Très-saint Sacrement. On peut consulter sur ce point le décret du 14 décembre 1602, rapporté t. XIII, p. 386,

où nous avons complété un article inséré t. XI, p. 496. Nous avons montré alors l'obligation où sont tous les fidèles de saluer le Très-saint Sacrement par une génuflexion. Il n'est pas nécessaire d'y revenir ici.

Deuxième règle. — On salue par une génuflexion d'un seul genou une relique de la vraie croix exposée à la vénération des fidèles.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

Premier décret. — « Si loco principe Reliquia SS. Crucis super « altare fuerit exposita, tunc transeuntes ante illam unico genu usque « ad terram flexo venerari debent, diversimode vero, sola capitis incli- « natione, si præfata reliquia recondita erit in custodia. » (Décret du 7 mai 1746, n° 4187, ad 12.)

Deuxième décret. — *Question.* « Coram SS. Sacramento palam « exposito omnes in choro stant nudo capite, nec transeunt ante me- « dium altare quin genua flectant : an idem observari debeat coram « ligno sanctæ crucis palam exposito ? » — *Réponse.* « Negative ad « utrumque, sed tantum unico genu in transitu ». (Décret du 23 mai 1835, n° 4743, ad 2.)

Troisième règle. — Dans les fonctions liturgiques, on salue la croix par une génuflexion. On excepte de cette règle les prélats, les chanoines, dans les occasions où ceux-ci peuvent légitimement user de leurs priviléges ; le célébrant revêtu d'ornements sacrés ; les assistants en chape aux vêpres et aux laudes, mais seulement lorsqu'ils ont à faire une salutation conjointement avec l'officiant. Tous ceux que nous venons d'excepter saluent la croix par une inclination profonde. Le vendredi saint, après l'adoration de la croix, tous, sans exception, saluent la croix par une génuflexion.

Reprenons ces divers points.

1° La génuflexion, disons-nous, est un hommage que l'on rend à la croix de l'autel où s'accomplit une fonction liturgique. Cette règle est positivement exprimée dans les rubriques du missel (part II, tit. IV, n. 6 et 7). « Si in altari fuerit tabernaculum SS. Sacramenti, « accepto thuribulo (celebrans), antequam incipiat incensationem, ge-

« nuflectit, quod item facit quotiescumque transit ante medium al-
« taris. Diaconus et subdiaconus hinc inde assistunt celebranti dum
« incensat, et cum transeunt ante crucem, semper genuflectunt. »
Nous lisons aussi dans le cérémonial des évêques (l. I, c. XVIII, n. 3) :
« Quoties ipsi canonici transeunt directe ante altare vel ante epi-
« scopum, caput et humeros profunde inclinant ; beneficiati autem et
« cæteri de clero genuflectere debent, transeundo tam ante altare
« quam ante Episcopum. » Nous parlerons plus bas de la génu-
flexion devant l'évêque, dont il est ici question. Les textes cités suf-
fisent pour témoigner de l'obligation de fléchir le genou devant la
croix de l'autel où se fait une fonction liturgique, et de l'exception
dont jouissent les chanoines et le célébrant. La même règle s'applique
à la croix de procession pendant l'absoute pour les morts (ibid.,
tit. XIII, n. 4) : « Cum (celebrans) transit ante crucem, profunde in-
« clinat, diaconus vero genuflectit. » Cette exception s'applique aussi,
à plus forte raison, aux prélats, comme l'exprime positivement la ru-
brique du missel, à propos des prières de la confession (part. I,
tit. XVIII, n. 3) : « In choro genuflectitur ab iis qui non sunt præ-
« lati, ad confessionem cum suo psalmo. »

2° Les chanoines ne jouiraient pas de ce privilége dans les circon-
stances où ils ne pourraient pas porter leurs insignes, suivant cette dé-
cision : « Canonicis uti singulis nullam deberi præcedentiam aut præ-
« rogativam. » (Décret du 17 juillet 1640, n° 1242.)

3° Les assistants en chape, aux vêpres et aux laudes solennelles,
sont aussi dispensés de faire la génuflexion à la croix quand ils la font
conjointement avec l'officiant, comme on le voit par les rubriques du
cérémonial des évêques (l. II, c. III, n. 3 et 10) : « Presbyteri pa-
« rati cum canonico celebrante, postquam oraverint, surgunt, et pro-
« funde altari caput humerosque inclinant. Si vero SS. Sacramentum
« in eo asservetur, denuo genuflectunt.... Vadit ad altare (celebrans)
« cum dictis presbyteris paratis... et faciunt altari profundam reve-
« rentiam, aut si super eo sit SS. Sacramentum, genuflectunt ante
« infimum gradum. » Mais il faut bien remarquer que la raison de
cette règle est l'uniformité : les assistants portent la chape comme

l'officiant, et s'ils faisaient la génuflexion pendant que l'officiant fait seulement une inclination, il en résulterait une discordance qui n'existe pas pour le diacre et le sous-diacre : ils doivent par conséquent faire la génuflexion à la croix, toutes les fois qu'ils ont à la saluer, sans le faire conjointement avec l'officiant ; et la Sacrée Congrégation l'a positivement déclaré. « S. R. C. et Cæremoniarum censuit : Beneficiatos et clericos basilicæ S. Petri, tam paratos quam non paratos, « debere genuflectere, quotiescumque transeunt ante altare, prout dis- « ponit Cær. Ep. c. XVIII, post princ. vers. *Et regulariter* et lib. II, « c. VI, vers. *Qua intonata*, ubi similiter genuflectere debent versus « altare, quando accedunt ad librum antiphonarum in medio chori « existentem, nisi tamen beneficiati et clerici supradicti simul incedant eodem ordine et gradu cum canonico parato celebrante, ut in « Cærem. l. II, c. III, vers. *Presbyteri parati*, et in vers. *Magnificat*, quia tunc nisi et quatenus canonicus genuflexerit, nec ipsi « genuflectere debent. Quia alias videretur dissonans et discordans, « quod unus vel duo genuflecterent, alias vero non. » (Décret du 22 décembre 1612, n. 467.) Pour la même raison, si parmi les assistants il y avait à la fois des chanoines et des bénéficiers, la révérence à la croix se ferait par une simple inclination.

4° Pendant toute la journée du vendredi saint, depuis l'adoration de la croix jusqu'à la fin du jour, tout le monde, sans exception, salue la croix du grand autel par une génuflexion.

Nous lisons dans le cérémonial des évêques, après l'adoration de la croix, la rubrique suivante (l. II, c. XXVI, n. 12) : « Sed episcopus, « celebrans et omnes tunc cruci genuflectunt. » Tel est aussi le sens du décret suivant. *Question*. « An sacerdos paratus feria sexta in « Parasceve, antequam crux detegatur, debeat in accessu ad altare « genuflectere, vel potius facere profundam reverentiam ? » *Réponse*. « Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. » (Décret du 31 août 1859, n° 4886, q. 2.) Cette question est encore plus clairement résolue dans un autre décret. *Question*. « Utrum in officio « tridui mortis Christi, omnes, qui cæteroquin cruci faciunt tantum « profundam reverentiam, prout Episcopus, canonici, celebrans etc.

« debeant genuflectere ; vel utrum hæc genuflexionis regula locum « habeat solummodo in die Parasceve post crucis adorationem? » *Réponse.* « Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. » (Décret du 12 septembre 1857, n° 5251, q. 4.) Il ne sera pas inutile de citer ici le *votum* qui a donné lieu à cette décision, et dans lequel il est fait mention du sentiment des auteurs. Nous le rapportons en entier. « De genuflexione facienda cruci, etiam per eos qui cæte- « teroquin eidem profunde inclinant in triduo hebdomadæ majoris, « inter rubricistas varii varia sentiunt: sic exigit Merati in suis ob- « servationibus ad commentaria Gavanti, t. II, sect. VI, c. XIII, n. 5, « vult omnes genuflectere cruci a Matutino feriæ V in cœna Domini. « Cavalerius vero, t. IV, c. I, decr. IX, n. 4, a vesperis dictæ fe- « riæ V, seu post altarium denudationem. Sed hæc particulares sunt « auctorum sententiæ ; certum e contra est neminem ad id teneri « ante feriam VI prædictæ hebdomadæ, tum ex argumento, ut aiunt, « negative, quia nullibi id præscribitur, neque generatim in usu est, « tum ex argumento positivo, et ex ipso ecclesiæ facto. Est enim so- « lum in detectione crucis, quod pie dolens sancta ecclesia, maternam « extollens vocem fidelibus lignum crucis quasi manu ostendens, eos « semel iterumque compellat, ut specialem eidem venerationem præ- « stent. *Ecce lignum crucis, venite adoremus.* Certum æque est, in « detectione crucis, in ejus adoratione et post, feria VI in Parasceve « omnes teneri eidem genuflectere, ex Cær. Ep. l. II, c. XXV, « n. 23, 25, 28, 30, neque ipso excepto Episcopo. Non desunt « tamen rubricistæ qui doceant ipsimet celebranti eo die genufle- « ctendum esse cruci ante prædicta, puta in primo accessu ad altare. « Sed juxta decretum hujus S. C. die 31 aug. 1839, celebrans non « debet cruci genuflectere nisi post ejusdem adorationem, ex quibus « omnibus inferri pone videtur, licet improbandus non sit usus, ubi « viget, genuflectendi cruci vel in toto vel in parte, triduo majoris « hebdomadæ, stricte hanc regulam habere locum in die Parasceve « post crucis denudationem ac adorationem. » L'auteur de ce *votum* paraît, comme on le voit, permettre de suivre la coutume, si elle existe, de faire la génuflexion à la croix pendant les trois derniers

jours de la semaine sainte, et selon lui, le décret du 31 août 1839 aurait pour effet de déclarer seulement que cette génuflexion n'est pas obligatoire.

Nota 1° Le clerc qui sert la messe doit aussi saluer par une génuflexion la croix de l'autel où l'on célèbre le saint sacrifice. Tel est le sens d'une réponse du cardinal Préfet de la Congrégation des rites, en date du 31 octobre 1851, que nous avons eue sous les yeux. Tel est aussi l'enseignement de Mgr de Conny, d'après les anciens auteurs. Ce point semblerait cependant un peu controversé, car nous lisons dans le *Manuale sacrarum Cæremoniarum*, nouvellement imprimé à Rome, que le servant de messe fait seulement l'inclination quand le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle. Les anciens auteurs exigeaient même que le servant de messe et les ministres sacrés saluassent la croix de la sacristie par une génuflexion. (Bauldry, part. II, c. XVII, n 13. Merati, part. II, tit. II, n. 3 et autres). Mais la Sacrée Congrégation a positivement déclaré qu'il n'y avait pas lieu de faire alors la génuflexion. *Question.* « An diaconi, quando celebrans facit reverentiam « cruci in sacristia, debeant genuflectere, sicuti in altari genuflectunt, « quando celebrans crucem salutat transeundo ante illam, et in accessu « et recessu ? » *Réponse.* « Non teneri ad genuflectendum. » (Décret du 18 décembre 1779, n° 4395, q. 20.)

Nota 2° Après cet exposé, nous devons rappeler qu'on salue aussi parfois, comme nous l'avons vu, le Très-saint Sacrement exposé ou découvert par une génuflexion ordinaire. Il se présente aussi, à l'occasion de cette règle et des documents sur lesquels nous l'avons appuyée, plusieurs difficultés à résoudre. Elles feront l'objet de notre prochain article.

Quatrième règle. — 1° Tous ceux qui saluent la croix par une génuflexion, en dehors du vendredi saint, saluent de la même manière les prélats insignes, lorsqu'ils sont revêtus d'ornements sacrés ou de l'habit de chœur qui appartient à leur rang. On entend ici par prélats insignes l'évêque dans son diocèse, le métropolitain dans sa province, le légat dans le lieu de sa légation, un abbé régulier dans l'église soumise à sa juridiction, un cardinal en tout lieu. On ne salue jamais par

une génuflexion l'évêque diocésain en présence d'un prélat qui lui est supérieur.

Nous avons vu dans le texte du cérémonial des évêques cité à propos de la règle précédente, la prescription de saluer l'évêque diocésain par une génuflexion. L'exception dont jouissent les prélats et les chanoines s'applique naturellement au célébrant; la Sacrée Congrégation l'a d'ailleurs positivement déclaré: « Celebrans nunquam ge-« nuflectat Episcopo, sed se inclinet. » (Décret du 13 mars 1700, n. 3551, q. 1.) Pour ce qui est des prélats supérieurs en juridiction à l'évêque et des cardinaux, c'est une conséquence de cette règle. Elle est positivement exprimée par les auteurs. Catalani s'exprime ainsi (in Cær. Ep. l. II, c. IX, n. 21 et 22) : « Quod ad reverentias exhi-« bendas episcopo spectat, celebrans tantum se ei profunde incli-« nat; reliqui vero, etiam Diaconus et Subdiaconus si non sint Cano-« nici, genuflectunt ei in accessu et recessu; unde Diaconus epi-« scopum thurificaturus, genuflectit ante et post, et quando accedit pro « benedicendo incenso, et quando alias notatur : genuflexiones enim « istæ præcipiuntur jam variis locis nostri hujus cæremonialis episco-« porum. Hi actus reverentiales exhibendi sunt cardinali ubique gen-« tium... et etiam archiepiscopo in tota sua provincia. » Bauldry, après avoir dit que le servant de messe fait la génuflexion à l'évêque diocésain, s'il est présent, ajoute (part I, c. XVIII, n. 10) : « Idem « minister serviens missæ privatæ, præsentibus aliis cardinalibus, « eadem peragit ubique terrarum; Patriarchis item et Archiepiscopis « in suis provinciis, non autem coram aliis extraneis : non enim eis « debet genuflectere, sed tantum inclinare se profunde aut mediocriter « pro eorum dignitate. » Le même auteur, parlant de la messe solennelle en présence de l'évêque diocésain (Ex Cær. ep. l. II, c. IX, art. II, n. 19 et 20), donne le texte de Catalani que nous venons de rapporter. Traitant ailleurs de la messe solennelle célébrée par l'évêque diocésain devant un cardinal ou un légat, il dit (Append. c. IV, n. 3) : « Ad lotionem manuum Episcopi ministri non genuflectunt, « nec quando aliquid ei ministratur, sed tantum ministri prædicti « profunde se inclinant. » Il semble résulter de là, qu'il n'y aurait

pas lieu de faire la génuflexion devant le métropolitain non cardinal, en présence d'un cardinal. Il résulte aussi de ce que nous venons de dire et de ce qui a été dit t. XIV, p. 181, qu'il faudrait appliquer ce qui est dit du métropolitain à un nonce ayant les facultés de légat *a latere*.

Pour ce qui concerne un abbé régulier, la question est tranchée par un décret du 12 septembre 1857, et il ne sera pas sans intérêt de rapporter le *votum* qui a donné lieu à cette décision; on y trouvera la confirmation de toute la règle que nous venons de poser. La S. C. a décidé conformément au *votum*. Nous extrayons ce votum des *Analecta*, 23e livraison.

« Dubium. Utrum reverentia per genuflexiones debeatur celebranti in pontificalibus, quando est Episcopus extraneus vel prælatus « habens usum pontificalium, vel abbas sive in proprio monasterio, « sive ex speciali privilegio extra proprium monasterium? *Resp.* Genuflexiones Episcopo debentur in loco suæ jurisdictionis et in signum « ejusdem. *Archiepiscopus quamprimum suam provinciam intraverit.... sibi occurrentes subditos, qui genuflectere debent, signo « super illos facto, benedicet, atque ita etiam faciet Episcopus cum « suam diœcesim intraverit*, ait Cær. ep. l. I, c. II. Et ad clerum « speciatim quod attinet, *regulariter quoties ipsi canonici transeunt « directe ante altare vel ante Episcopum, caput et humeros profunde « inclinant, beneficiati autem et cæteri de clero genuflectere debent « transeundo tam ante altare quam ante Episcopum*, ut præscribit « idem Cærem. c. XVIII, n. 3, ejusdem libri. Ad quem locum ait Catalanus in suis commentariis : *Debent et ipsi* (Mansionarii) *sicut et « cæteri de clero genuflectere; est enim solorum canonicorum prærogativa, qui ex eo quod consiliarii Episcopi sunt, ejusque senatus, « non genuflectunt quidem ante Episcopum, sed caput profunde, atque humeros inclinant* Suffragantur rubricæ generales missalis romani de ritu celebrandi missam tit XII, § 3, ex quibus celebrans, « dicto *Placeat tibi sancta Trinitas*, etc., debet quasi licentiam benedicendi petere, si adest, a summo Pontifice, *per genuflexionem*, si « cardinalis ac Episcopus in diœcesi sua *capite inclinato. Si autem*, « verba sunt rubricæ, *celebravit coram Patriarcha, Archiepiscopo, et*

« *Episcopo extra eorum provinciam, civitatem vel diœcesim constitutis, eis absque alio respectu, ut cæteris qui intersunt, more consueto benedicit.* Ita, si a pari argumentari licet, salutatio per genuflexionem Episcopo extraneo non competit. At neque dum celebrat in pontificalibus, ut fert praxis communis. Unum ego adducam testimonium ex præclaro opere : *Il seminaristo istruito nelle funzioni ecclesiastiche, specialmente per la metropolitana di Benevento,* quod jussu Cardinalis Orsini Archiepiscopi, deinde Benedicti XIII, exaravit Bartholomæus Riceputi. Loquens de Archiepiscopo diœcesano semper genuflexionem præscribit, ex. gr., part. I, § V, art. V, n. 19. *Arrivati al trono* (i seminaristi delatori dei sacri paramenti) *si fermino sul piano avanti il primo gradino di quella sede, e facciano subito una genuflessione, e deposto il paramento di nuovo genuflettano.* Agens de vero methodo, *per una messa solenne cantata da chi usa gli abiti pontificali*, absente Archiepiscopo, non genuflexionem, sed reverentiam præscribit § I, n. 10 : *Postosi in mezzo ai ceroferarii presentasi avanti al celebrante* (in faldistorio), *ove tutti in insieme profondamente riveriscono* etc... Et paulo post : *Nel tempo medesimo i ministri del libro col cantore chinto* ante pectus, *e della bugia già accesa presentansi a sinistra del celebrante nel faldistorio, e fattolo profunda riverenza*, etc. Hinc respondendum censeo : negative quoad Episcopum extraneum et prælatos habentes usum pontificalium ; affirmative quoad abbates regulares in suæ jurisdictionis ecclesia tantum. » (Décret du 12 septembre 1857, n° 5251, q. 24.)

Nota 1° Baldeschi, en parlant de l'office des chapelains à la messe basse de l'évêque diocésain, indique seulement l'inclination profonde, et fait saluer de même, contrairement à Bauldry, comme nous allons le voir ci-après, les prélats insignes assistant à une messe basse. Mgr de Conny (Cérém. 3e éd., p. 490) prescrit au chapelain de saluer le Pontife par une génuflexion, avant de monter à l'autel pour y prendre l'amict du prélat, puis il ajoute : « Pour toutes les salutations qui se font à l'évêque dans le cours de la messe, il suffira de les faire par une inclination profonde. » M. l'abbé Bourbon enseigne que l'évêque

devrait être salué par une génuflexion à une messe qui aurait un caractère spécial de solennité. Le cas dont parle ici l'auteur n'est pas prévu par les rubricistes. On peut, ce semble, se conformer à l'usage.

Nota 2° Si l'évêque se trouve devant l'autel de sorte que l'on soit en même temps devant l'autel et devant le prélat, on salue l'autel et le pontife par une seule génuflexion. « Dum celebrans ascendit ad « altare, dit Bauldry (part. I, c. XVIII, n. 2 et 3) ipse (minister coram « Episcopo) accedit ad cornu evangelii transiens post Episcopum cui « genuflectit et altari unica genuflexione. Advertat autem ut dum « transit ab una parte altaris ad aliam, non transeat ante Episcopum, « quantum fieri potest. Item, ut semper genuflectat in hoc casu, sed « unica genuflexione altari et Episcopo, si sit directe ante medium al- « taris. »

Nota 3° On ne salue pas les prélats quand le saint Sacrement est exposé ou découvert, comme il résulte de cette décision. *Question.* « An in expositione SS. Sacramenti præsente Episcopo genuflexo, « celebrans dum pervenit ad altare, debeat ei reverentiam præstare, « et dum ostendit ad impertiendam fidelibus benedictionem, facul- « tatem cum actu obsequii ab eodem postulare? » *Réponse.* « Nega- « tive ad utrumque. » (Décret du 27 février 1847, n° 5063, q. 6.) On excepte les saluts qui se font pour une invitation, ou après le baiser de paix, suivant ce qui sera expliqué à propos des inclinations.

P. R.

THÉOLOGIE PASTORALE.

Premier article.

Des missions et des retraites.

Un missionnaire mariste vient de publier un livre qui renferme en abrégé tout ce que l'on a dit sur les missions (1). Il ne sera pas inutile d'en faire connaître la substance, en mêlant à cette analyse développée nos propres réflexions.

Après une introduction sur la nécessité et les avantages des missions, l'auteur entre immédiatement dans la pratique. Il traite en détail de la conduite du missionnaire, en la considérant : 1° avant la mission ; 2° dans le cours des exercices qui la composent ; 3° quand ils sont terminés. Rien ne lui échappe de ce qui peut être dit avec utilité sur ce sujet. L'ouvrage se termine par une quatrième partie qui renferme des examens, des notes additionnelles et un recueil de formules.

Cette disposition du livre renferme tout ; mais le cadre est tellement étendu qu'il faut se résoudre, dans un seul volume, à ne donner le plus souvent que des aperçus, des indications, des résumés. Ce défaut, si c'en est un, est atténué par un grand nombre de notes placées au bas des

(1) *Les missionnaires et les directeurs de stations et de retraites, d'après la doctrine de saint François-Xavier, de saint François de Sales, de saint Vincent de Paul, de saint Liguori, etc.* Manuel complet précédé d'une introduction sur les avantages des missions et sur la manière de préparer une paroisse à la mission, par le R. P. H. Dominget, mariste. Paris, 1869, Gaume frères et J. Duprey, éditeurs, rue de l'Abbaye, 3.

pages ; les plus longues et les plus importantes sont renvoyées à la fin de l'ouvrage. Ainsi, pour donner en quelques mots l'impression qui résulte de la lecture de ce Manuel, nous dirons que l'auteur a voulu réunir tout ce qui est utile au missionnaire pour une mission, tout ce qu'il a besoin d'avoir sous la main pour qu'elle réussisse.

Cependant nous avons peine à croire qu'un jeune prêtre qui voudrait seul, et sans en avoir l'expérience, faire des missions uniquement avec le secours de ce Manuel, puisse y réussir. La raison en est qu'une partie des conseils donnés sont des conclusions de considérations, d'études et de travaux préliminaires que ce jeune missionnaire ne peut avoir faits : il n'en saisira pas les motifs ; il ne leur accordera ni l'autorité ni l'importance nécessaires pour en profiter. Mais donnez à l'auteur du Manuel un jeune prêtre formé à la vie ecclésiastique, et qui se soit déjà quelque peu exercé au saint ministère par des catéchismes et des instructions familières ; que le R. P. Dominget soit son supérieur dans quelques missions. Il peut s'abandonner avec pleine confiance à sa conduite : bientôt il acquerra sous sa direction une connaissance, une entente de l'œuvre qui contribuera efficacement à en faire un bon, un saint missionnaire. Et dans ces essais il trouvera, avec son avantage et celui des paroisses, de la consolation et du bonheur : encouragement précieux que Dieu accordera à son obéissance dans ses débuts de ce ministère évangélique.

Nous ne nous contenterons pas de ce coup d'œil général. Nous allons maintenant suivre l'auteur, nous arrêtant quelque peu aux réflexions que nous suggèrent les développements contenus dans son livre. Nous serons heureux de saisir cette occasion, on ne peut plus opportune, de recommander l'œuvre des missions. C'est entrer sans aucun doute dans l'intention du R. Père, c'est procurer à son Manuel un premier succès, que de s'en servir pour provoquer des missions où l'on applique les excellentes règles que lui suggèrent son expérience et son zèle.

L'introduction est tout entière consacrée à faire voir la nécessité et les avantages d'une mission. C'était là le préliminaire obligé de tout l'ouvrage. Laissons quelques témoignages cités en faveur des missions, pour parler de la belle lettre de saint Liguori à un évêque qui voulait

en procurer l'avantage à son diocèse. C'est une véritable thèse théologique dans toute son ampleur. Le saint, après avoir établi la nécessité des missions, réfute les difficultés qu'on leur oppose ; c'est péremptoire. Ecrite depuis longtemps, cette lettre est à relire et la vive franchise du saint pourrait bien donner à réfléchir à quelques pasteurs des âmes.

Mais ce que je sais de plus touchant en faveur de cette œuvre, c'est ce que l'auteur rapporte, dans ses notes (p. 331 ss.), de la conduite de Mgr de la Motte, évêque d'Amiens. Il donnait lui-même des missions en compagnie de quelques religieux. Aucune difficulté n'arrêtait son zèle : il travaillait comme un simple missionnaire, et voici comment, à l'âge de quatre-vingt-onze ans, il fesait l'ouverture de sa dernière mission dans sa cathédrale : « Venez, mes chers enfants, écoutez-moi, je vous enseignerai à craindre le Seigneur..... Venez, mes chers enfants, et convertissez-vous, donnez-moi la consolation, avant ma mort, de vous voir servir Dieu mieux que vous ne l'avez fait jusqu'à présent. Voir ce saint vieillard en chaire était un sermon pour son peuple. C'est ce qu'exprimait avec naïveté un pauvre artisan à qui l'on demandait s'il l'avait entendu, ce qui était accordé à peu de personnes, à cause de la faiblesse de sa voix : Non, dit-il, mais je l'ai vu; n'est-ce pas la même chose? Quel exemple! quel témoignage en faveur des missions!

Le désir d'en procurer l'avantage aux paroisses de leurs diocèses a engagé des évêques, des conciles provinciaux à les prescrire : on pourrait presque dire qu'ils les ont imposées (V. l'introduction, vers la fin). Ce n'est pas à nous qu'il appartient d'apprécier ces mesures ; mais quel qu'en soit le résultat, nous avons cette conviction, qu'il est plutôt à désirer que les missions soient données sur la demande libre et spontanée des pasteurs des paroisses. Si on les contraint, on pose un obstacle à la confiance réciproque du pasteur et du missionnaire. Quand le bien se fait, il est moins complet, parce qu'on n'est pas aidé; la persévérance est moins assurée, parce que la mission n'étant pas l'œuvre désirée du pasteur, elle lui reste comme étrangère.

L'auteur parle trop brièvement de la manière dont les pasteurs doivent préparer leurs paroisses au bienfait de la mission. L'importance du sujet, le but même de l'ouvrage demandaient mieux. L'auteur a

craint sans doute de s'engager dans des considérations trop générales sur le saint ministère. Toutefois, il nous dit que le pasteur, chargé de rendre la foi et la pratique de la religion à son peuple, s'y avancera en s'occupant de tout ce qui est faible, de tout ce qui souffre. Par là il gagnera l'estime et l'affection de ses paroissiens, puis leur docilité à l'écouter et à suivre ses conseils. Peut-être est-ce trop que de demander une telle préparation. Il semble que la conclusion la plus logique pour un pasteur aussi avancé, ce serait d'achever seul une œuvre dont le commencement et le progrès sont dus à sa personne et à ses actes; il reculera donc la pensée d'une mission jusqu'au moment où son ministère sera usé ou paralysé par quelque événement. Et c'est malheureusement ce que l'expérience démontre. Il me semble qu'une préparation suffisante est celle qui consiste à réconcilier avec le prêtre et l'Église une population hostile, ou au moins éloignée : cette réconciliation faite, ce serait le temps d'une mission préparatoire, préliminaire obligé d'une mission complète, où pasteur et missionnaire recueilleraient dans la joie ce qu'ils ont semé dans les larmes. Cette partie de l'introduction demanderait, ce semble, d'autres développements : son importance est majeure, puisqu'il s'agit de ce qui prépare le succès d'une mission.

Nous sommes fâché de ne pouvoir nous arrêter à cet endroit. Nous avons la conviction profonde que la préparation du pasteur est aussi nécessaire pour le succès d'une mission, que son concours pour en assurer les fruits. Un des moyens des plus efficaces de faire tomber le préjugé qui sépare, et même oppose les deux ministères ordinaire et extraordinaire, ce serait de les unir ensemble pour l'œuvre des missions, et je n'ose dire jusqu'où s'étendrait sur la vie d'un pasteur cette double résolution : je veux avoir une mission qui réussisse, aussi je vais la préparer de mon mieux; j'ai eu le bonheur d'avoir une mission, je veux en conserver les fruits par tous les moyens en mon pouvoir, si l'on me permet de m'élever un instant à une pensée plus relevée. Je vois en ces pensées non pas seulement l'union si désirable des deux ministères, mais l'avenir religieux des paroisses.

PREMIÈRE PARTIE.

Avant la mission.

L'auteur traite de trois sortes de préparations : 1° la préparation éloignée, 2° la préparation prochaine, et 3° la préparation immédiate.

Acquérir les vertus et la science nécessaires au prêtre, y joindre la science particulière de la prédication, c'est bien se préparer d'une manière éloignée à la pratique des missions. A l'occasion de la nécessité d'une préparation spéciale, l'auteur manifeste dans une note sa pensée sur les missionnaires et les prédicateurs improvisés : rien de plus fâcheux que de s'engager sans préparation dans cette fonction difficile, car, dit l'auteur, de là résulteraient au point de vue de la dignité de la chaire et du salut des âmes de très-graves inconvénients. On doit exiger d'eux : 1° qu'ils aient assisté dans une maison d'étude à des cours préparatoires; 2° qu'ils aient eu le temps de composer et d'écrire un nombre suffisant d'instructions, et qu'ils aient fait avec d'autres quelques missions. Le P. Nampon, sans contredire cette nécessité d'une préparation, fait observer : 1° que des pasteurs peuvent s'aider réciproquement, en donnant dans leurs paroisses les exercices d'une mission ; 2° il ajoute que dans les diocèses dépourvus de maisons de missionnaires les prêtres des paroisses peuvent s'organiser à l'avance sous la direction de confrères expérimentés et délégués par l'autorité pour donner des missions chaque année et d'une manière permanente. Le succès a encouragé ces tentatives.

Revenons à la partie du Manuel qui traite de la préparation éloignée. A cette question : Quel sera votre genre de prédication? l'auteur répond d'abord par la critique de certains genres répréhensibles ; puis il ajoute : « Vous prêcherez l'Évangile, vous le prêcherez à la manière apostolique; ayez en vue votre auditoire dans tout ce que vous écrivez. Le champ qui s'ouvre devant vous est vaste. Essayez dans vos compositions tous les genres d'enseignements ; les missions n'en excluent aucun : sermons simples, instructions, conférences, méditations, gloses, catéchismes.

Elles embrassent aussi tout ce qui est du ministère extraordinaire, missions proprement dites, stations, retraites qui s'élèveront depuis l'enfant, objet pour vous du zèle le plus attentif, jusqu'aux ministres du Seigneur, auxquels il vous sera peut-être donné de rappeler les devoirs de leur saint état.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les conseils qu'il donne sur la composition des sermons, sur la manière de s'approprier les idées des autres, sans qu'on soit en droit de nous le reprocher, sur le débit grave et naturel. Il attache avec raison la plus haute importance aux divers moyens à employer pour éviter les embarras de mémoire. Il examine ensuite les divers genres d'exercices que l'on peut donner et tout ce qu'il dit ici est connu, et se compose d'ailleurs d'extraits empruntés à des auteurs qui ont traité plus au long ces sujets.

Parmi les retraites que le R. Père recommande, il en est une qui nous attire et qu'il traite avec complaisance, la retraite des enfants que l'on doit faire dans la première semaine d'une mission. Il la veut de huit jours : c'est un peu long. Aussi, il se demande avec une visible anxiété : Comment, pendant tout ce temps-là, fixer la légèreté si naturelle à leur âge? Pour résoudre cette difficulté, je ne sais rien de plus ingénieux, rien de mieux arrangé que l'ordre qu'il assigne aux exercices de cette petite retraite. On y trouve des instructions, des catéchismes combinés avec des récits, des chants, des cérémonies. Il y a pour les enfants des spectacles saisissants : ainsi, on leur montre le livre noir où le démon écrit leurs fautes, et l'autre tout doré, tout resplendissant où le bon ange inscrit leurs actes de vertu, livres qui tous deux seront présentés au jugement. Quel enfant ne verserait des larmes quand il fait sa préparation à la confession, au pied d'un crucifix tout couvert de plaies sanglantes, et d'un tableau de Notre-Dame des sept douleurs? Le tout se termine par la consécration à la sainte Vierge.

Encore quelques jours, et le missionnaire se rendra dans la paroisse promise à son zèle. Le P. Dominget lui conseille avant son départ quelques jours de retraite, au moins de recueillement, qu'il emploiera à se bien pénétrer des dispositions intérieures nécessaires à l'exercice de son ministère. Il lui recommande l'esprit de foi, le zèle, l'humilité

puis il résume toute sa pensée dans un admirable portrait du vrai missionnaire, tracé tout entier de la main de saint Vincent de Paul. Nous y trouvons des mots comme ceux-ci : « Dieu ne remplit pas les cœurs pleins d'eux-mêmes, il n'agit pas en eux, et c'est le désir de la confusion qui nous vide de nous-mêmes. Encore une fois, l'humilité, la sainte humilité, il faut la désirer et demander instamment, et alors ce ne sera pas nous qui agirons, mais Dieu en nous, et tout ira bien. Il n'y a que l'humilité et la pure intention de plaire à Dieu qui fassent réussir les œuvres..... Les lumières de la foi sont toujours accompagnées d'une certaine onction toute céleste qui se répand secrètement dans les cœurs des auditeurs... Croyez-moi, rendez la morale familière, et descendez toujours dans le particulier, afin qu'on l'entende et le comprenne bien. Il faut toujours viser là, et faire en sorte que les auditeurs remportent tout ce qu'on leur a dit (p. 118-123. »

A propos de la préparation immédiate l'auteur entre dans les détails les plus circonstanciés : le voyage, l'arrivée dans la paroisse, l'entrée au presbytère. Tout est envisagé au point de vue de la foi, et sanctifié par les dispositions de l'âme. On n'ignore pas combien ces petits détails sont nécessaires pour éviter des embarras pénibles. Pour ce qui se rattache à la manière de les sanctifier, on sait que la religion, qui suffit aux circonstances les plus graves de notre vie, anime et rehausse les plus petites actions. La pensée de l'auteur se relève à propos des entretiens sérieux du missionnaire et du pasteur, sur l'organisation matérielle et l'ordre de la mission, sur le rôle qu'il y conservera, sur la part de travail laissée aux missionnaires, sur les renseignements qu'il peut donner sur son troupeau. Les missionnaires ont soin qu'il garde son rang à la tête de sa paroisse : il ne faut pas que tout paraisse se faire sans qu'il y ait la main. Les missionnaires s'arrangent entre eux pour qu'il y ait de l'ordre, de l'entente, et que tout soit à sa place. De là deux règlements : l'un qui regarde l'ordre matériel de la mission, il a l'assentiment du pasteur ; l'autre, qui s'occupe de la sanctification des missionnaires, il leur est réservé pour l'exact accomplissement de tous leurs devoirs.

L'ordre matériel dans une mission plaît, édifie, aide à obtenir des

succès spirituels. Une mission où tout n'est pas prévu, laisse les fidèles dans l'incertitude de ce que l'on fera et de ce que l'on dira : la confusion se met dans les exercices ; le recueillement, le calme, font défaut. On est tout aux incidents qui arrivent ; l'attention aux vérités que l'on prêche fait place à la dissipation. A côté de cet ordre matériel, il y a celui que met dans l'âme de chaque missionnaire, et dans leur réunion, s'ils sont plusieurs, le règlement qui veille à la sanctification personnelle : qu'il soit une convention sacrée ; que le grand soin du supérieur soit de veiller à son exécution. Si le missionnaire est seul, que rien ne puisse ébranler sa résolution d'y être fidèle. C'est ici qu'est le danger, l'expérience le démontre : on est moins menacé dans l'obéissance promise à son règlement, par son travail et les préoccupations de son ministère, que par des relations obligées, des conversations. Nous perdons ainsi un temps précieux qu'on nous prend à tort et à travers. On s'en trouve mal, la mission elle-même en souffre ; car, une fois que l'âme est vide, on ne donne plus rien qui édifie en chaire ou au confessionnal ; en pratique, toute la fidélité que l'on doit à son règlement consiste à peu près en celle que l'on a pour ses exercices de piété.

Un grand rôle est réservé au pasteur dans l'extérieur d'une mission, nous l'avons vu, mais c'est tout le contraire pour les confessions et, d'après l'auteur, il faut qu'il s'efface complétement et ne consente pas à confesser pendant la mission les personnes qui s'adressent habituellement à lui. Quelques évêques, pénétrés de cette pensée qu'un des grands biens des missions c'est de donner des confesseurs extraordinaires aux personnes habituées à fréquenter les sacrements, afin qu'elles puissent recommencer de mauvaises confessions, que la honte ou le respect humain les empêcheraient de réparer, retirent aux pasteurs tous les pouvoirs, excepté à l'égard des malades. L'auteur semble approuver ces rigoureuses prescriptions. A son avis tout bon prêtre doit désirer qu'au moins une fois par an, ses pénitents et pénitentes s'adressent à un autre confesseur. Et pour le temps de mission, si l'on appelle des prêtres qui aident pour les confessions, il ne veut pas que l'on fasse venir les prêtres des paroisses les plus voisines, avec lesquels, parce qu'ils les connaissent, les pénitents seraient nécessairement moins

libres, pourraient même être gênés. Nous répondrons d'abord que cette circonstance, qu'ils les connaissent, est précisément la raison qui les engage à s'adresser à eux, et nous dirons qu'en général on ne peut donner en ceci de règles absolues : éloigner tous les pénitents des confesseurs ordinaires, c'est éloigner parfois les pasteurs des missions. Si d'eux-mêmes ils consentent à ne pas confesser, c'est bien ; les y contraindre semble rigoureux. On s'appuie sur des paroles de saint Ligouri, ou d'autres célèbres missionnaires, pour proscrire les confessions faites aux confesseurs ordinaires en temps de mission. Mais au temps de ce saint et dans les pays où il écrivait, tous se confessaient et assez souvent. C'est à présent et parmi nous tout différent, et dans une paroisse, il est bien des fidèles qui pourraient sans le moindre inconvénient s'adresser à leur pasteur ; il leur est aussi étranger par rapport à ce ministère que le missionnaire lui-même. Du reste, l'auteur revient lui-même à quelque chose de moins tranché, quand il avoue qu'il y a plus à espérer de la persévérance de ceux qui se sont adressés à leur pasteur pour leurs confessions de missions.

J.-B. Pernot.

UN NOUVEAU MANUSCRIT DE L'ITALA.

Librorum Levitici et numerorum versio antiqua Itala *e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita Londini MDCCCLXVIII.*

Lord Ashburnham a publié sous ce titre un manuscrit de sa bibliothèque contenant une ancienne traduction latine du Lévitique et des Nombres. On sait que les exégètes sont partagés relativement au nombre de versions latines qui existaient avant notre Vulgate : les uns assuren qu'il n'y avait, avant S. Jérôme, qu'une traduction latine proprement dite, dont on avait fait, il est vrai, une multitude de recensions ; les autres soutiennent au contraire, — selon nous, avec plus de raison, — qu'il en existait un nombre indéfini, et ils désignent sous le nom d'*Itala* les divers fragments qui nous en restent. Ces fragments sont nombreux et considérables; néanmoins, ils ne le seront jamais assez' vu leur importance pour la critique du texte des Septante qui leur avait servi de base. Aussi, en publiant son précieux manuscrit, lord Ashburnham a-t-il rendu à l'exégèse un service d'autant plus signalé, qu'il ne nous avait été presque rien conservé du Lévitique et des Nombres d'après l'ancienne Itala.

Ce manuscrit est écrit en lettres onciales, sans ponctuation et sans séparation des mots. Il contenait encore d'autres livres, certainement le Pentateuque dans son intégrité, car sur la première page, on lit ces mots : *Explicit liber Exodus, incipit Leviticum,* et sur la dernière : *Explicit liber Numerorum, incipit Deuteronomium.* On ne croit pas que ce manuscrit remonte au delà du 7e siècle, ce qui semblerait démontrer qu'à cette époque la Vulgate n'était pas encore reçue d'une manière universelle dans l'Eglise d'Occident.

Nous allons indiquer rapidement les caractères principaux de ce

nouveau texte. Comme il a une assez grande ressemblance avec celui des manuscrits déjà connus, on pourra se faire, d'après ces généralités, une idée suffisamment claire de ce qu'étaient les traductions bibliques en langue latine avant S. Jérôme.

1° Orthographe. — Les consonnes du même ordre sont fréquemment employées l'une pour l'autre. Ainsi l'on trouve *b* pour *v* : *mundabit* pour *mundavit*, Lev. VIII, 15, *introibit* pour *introivit*, Num. XX, 6; *v* (*u*) pour *b* : *propitiauit* pour *propitiabit*, Lev. IV, 20, *exacernatus est*, *ouuiam* (obviam); *b* pour *p* : *parabsides*; *d* pour *t* : *capud*; *zi* pour *di* : *Mazziam* et *Mazian* au lieu de *Madian*. — Parfois certaines consonnes sont redoublées ou ajoutées sans nécessité : *vicensimo* pour *vicesimo*, *Istrahel* pour *Israel*, *uncxeris*, *intincxit*; *bassem*, *sepellierunt*, *nollem*, etc. — Nous venons de voir dans *Istrahel* une aspiration redondante; on en trouve d'autres exemples dans *heremo*, *heremia*..... — La transposition a également lieu pour les voyelles; on écrit, par exemple, *a* pour *e* : *passarem* (passerem), *scabiam*; *e* pour *æ* et *vice versa* : *prætio*, *sæmel*, *novissimæ*, *in speciæ et non in enigmatæ*; *i* pour *u* : *obstipuit*, *quadripede*; *u* pour *o* : *saverdus*, *filius* pour *filios*, etc. Nous lisons encore *eructuat*, *intinguet* pour *eructat*, *intinget*; *lamna* pour *lamina*, *fili* pour *filii*, *morti* pour *mortui*, etc., etc.

2° Particularités relatives à la flexion des mots. — L'accusatif neutre en *e* reçoit ordinairement un *m* : *ad altarem*, *cubilem*, *super omnem corpus*, *omnem vestimentum*. — Le génitif pluriel de *bos* devient *bubum*, le datif *bubus*. — Citons encore *tota noctu*, *in vaso æreo*, *vetera veterorum*, *periet*, *exictis*, *dormibis*, *canebunt*. — Souvent, les substantifs régis par les propositions ne sont pas au cas requis par la grammaire : *Coram vos*, *emittere de castra*, *ex castra*, *qui est sub sacrificium*.

3° Mots latins extraordinaires. — *Adsilentiare* (faire taire), *agna*, féminin de *agnus*, *datio* (δόμα), *devotare* (maudire), *ingeniculare* (s'agenouiller), *insubjectibilis*, *omne piscatum maris*, *reburrus* (chauve), *odor maviolentiæ*; *perinterficere*, *concolligere*, *subrubicundum aut præcandidum*, Lev. XIII, 24. — D'autres expressions sont purement

et simplement calquées sur le grec, comme *afedrus*, *alphos*, *anaphoras*, *bolides*, *catacarposis*, *episcopia*, *spondulus*, *syromastes*, etc., etc.

Quant à la traduction proprement dite, elle est, comme toutes les autres connues sous le nom d'Itala, d'un littéralisme exagéré qui lui donne l'aspect d'un patois gréco-latin et qui la rend souvent incompréhensible. Elle contient en outre un assez grand nombre d'erreurs et d'inexactitudes qui vérifient le mot de saint Augustin : « Ut cuivis, primis fidei temporibus in manus venit Codex Græcus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari. » (*De Doct. christ.*, II, 11.) Par exemple : *oratio* pour εὐχή dans des passages où ce mot grec signifie *votum; ara*, Lév. X, 1 et *arula*, Lév. XVI, 12, pour πυρεῖον, encensoir; *conciliabula*, Lév. XXV, 31, pour ἐπαυλεῖς, *villa; regia tabernaculi* pour αὐλή, vestibule, etc., Lév. XXV, 35 : et zelabit frater tuus, κ ζήσεται, le traducteur à lu ζηλώσεται; Num. XVIII, 8; tibi dedi ea in senectute, σοὶ δέδωκα αὐτὰ εἰς γέρας, « en présent. » Il est vrai que plusieurs des contre-sens qu'on remarque dans ce manuscrit sont attribuables au copiste plutôt qu'au traducteur, entre autres les suivants, Lev. II, 13 : Et omne munus sacrificii salutem (*salem*) habebit; Lev. VI, 11 : et induetur ab initio alio (*abitu alio*); Num. XXXI, 15 : ut quid viduas (*vivas*) cepistis omnes feminas; XXXII, 7 : ut quid pervertitis sensus filiorum Istrahel monstra sunt (*non transire*) in terram, etc.

Mais une citation plus considérable fera connaître beaucoup mieux que toutes nos observations de détail le caractère général de cette ancienne traduction. Le chap. VI du livre des Nombres pourra servir à cette fin; nous l'opposons à la Vulgate afin que l'on puisse plus facilement comparer les deux textes.

VULGATE.	CODEX ASHBURNHAMIENSIS.
1. Locutusque est Dom. ad Moysen, dicens : 2 Loquere ad filios Israel et dices ad eos : Vir sive mulier quum fecerint votum ut sanctificentur et se voluerint Do-	1. Et locutus est Dom. ad Moysen, dicens : 2 Loquere filiis Istrahel et dices ad eos : Vir aut mulier quicumque magne orare voluerit orationem Do omni-

VULGATE

mino consecrare, 3 a vino et omni quod inebriare potest abstinebunt. Acetum in vino et ex qualibet alia potione et quiquid de uva exprimitur non bibent ; uvas recentes siccasque non comedent 4 cunctis diebus quibus ex voto Domino consecrantur ; quidquid ex vinea esse potest, ab uva passa usque ad acinum non comedent.

5. Omni tempore separationis suæ novacula non transibit per caput ejus usque ad completum diem quo Domino consecrantur. Sanctus erit crescente cæsarie capitis ejus.

6. Omni tempore consecrationis suæ super mortuum non ingredietur, 7 nec super patris quidem et matris et fratris sororisque funere contaminabitur, quia consecratio Dei sui super caput ejus est. 8 Omnibus diebus separationis suæ sanctus erit Domino.

9. Sin autem mortuus fuerit subito quispiam coram eo, polluetur caput consecrationis ejus ; quod radet illico in eadem die purgationis suæ, et rursum septima. 10 In octava autem die offeret duos turtures, vel duos pullos columbæ sacerdoti in introitu fœ-

CODEX ASHBURNHAMIENSIS

sanctificatione sanctificabitur, 3 a vino et vicera castificabitur et acetum de vino et de sicera non bibet et uvam recentem passam non manducabit ; 4 omnibus diebus orationis et castificationis suæ ab omnibus quæ fiunt de vite vinum de vinacia non bibet et usque ad nucleum uvæ non manducabit.

5. Omnibus diebus orationis suæ et castificationis novacula non ad taminabit capud ejus, quoad usque repleatur dies quibus oravit Dnum ; sanctus erit nutriens comam capilli sui.

6. Omnibus diebus orationis Dni super omnem animam defunctam non introibit ; super patrem aut matrem aut super fratrem aut super sororem non coinquinabitur in ipsis mortuis, quoniam oratio Dni est in ipso super capud ejus est ; 8 omnibus diebus orationis suæ sanctus erit Dni.

9. Si quis autem morte morietur super eum subito, continuo coinquinabitur capud orationis ejus et radet capud suum in die quo mundus fuerit ; in die septimo radetur ; 10 die autem octavo offeret duas turtures aut duos pullos columbinos ad sacerdotem ad ho-

VULGATE

deris testimonii, 11 facietque sacerdos unum pro peccato et alterum in holocaustum et deprecabitur pro eo quia peccavit super mortuo, sanctificabitque caput ejus in die illo 12 et consecrabit Domino, dies separationis illius offerens agnum anniculum pro peccato, ita tamen ut dies priores irriti fiant, quoniam polluta est sanctificatio ejus.

13. Ista est lex consecrationis. Quum dies quos ex voto decreverat complebuntur, adducet eum ad ostium tabernaculi fœderis, 14 et offeret oblationem ejus Domino, agnum anniculum immaculatum in holocaustum et ovem anniculam immaculatam pro peccato, et arietem immaculatum, hostiam pacificam, 15 canistrum quoque panum azymorum qui conspersi sunt oleo, et lagana absque fermento uncta oleo, ac libamina singulorum; 16 quæ offeret sacerdos coram Domino, et faciet tam pro peccato quum in holocaustum.

17 Arietem vero immolabit hostiam pacificam Domino, offerens simul canistrum azymorum et libamenta quæ ex more debentur. 18 Tunc radetur Nazaræus ante

CODEX ASHBURNHAMENSIS

stia tabernaculi testimonii, 11 et faciet sacerdos unam pro peccato et unam in holocausto et deprecabitur sacerdus pro eo pro quibus peccavit pro anima ipsius et sanctificabit capud ipsius in illo die, 12 in quo sanctificatus est Dno diebus orationis, et offeret agnum anniculum pro negligentia, et dies priores sine ratione erint, quia coinquinatum est caput orationis ejus.

13. Hæc est lex ejus qui oravit; quo die repleverit dies orationis suæ, offeret ipse secus ostium tabernaculi testimonii 14 et offeret mimus suam Dno agnum anniculum in holocaustum et agnam anniculam unam sine vitio in salutem, 15 et canistrum azimorum similaginis panes factos in oleo et lagana azyma uncta oleo et sacrificium eorum et litationem eorum. 16. Et offeret sacerdus ante Dnum et faciet pro peccato ejus.

17. Et arietem offeret hostiam salutis Dno super canistrum azimorum et faciet sacerdos sacrificium suum et litationem suam. 18. Et radetur qui votum facit

VULGATE	CODEX ASHBURNAMIENSIS
ostium tabernaculi fœderis cæsarie consecrationis suæ : tolletque capillos ejus et ponet super ignem qui est suppositus sacrificio pacificorum, 19 et armum coctum arietis, tortamque absque fermento unam de canistro et laganum azymum unum, et tradet in manus Nazaræi, postquam rasum fuerit caput ejus ; 20 susceptaque rursum ab eo, elevabit in conspectu Domini : et sanctificata sacerdotis erunt sicut pectusculum quod separari jussum est et femur. Post hæc potest bibere Nazaræus vinum.	secus ostium tabernaculi testimonii caput voti ejus et imponet capillos super ignem qui est sub sacrificium salutis. 19. Et accipiet sacerdus brachium coctum ab ariete et panem azymum unum de canistra et laganam azimam unam et imponet super manus ejus qui vovit, postquam rasus fuerit votum suum, 20 et offeret eas sacerdus et inponit ante Dnum ; sanctum erit sacerdotis super pectusculum impositionis et super brachium ablationis ; et post hæc bibet qui vovit vinum qui orabit.
21. Ista est lex Nazaræi, quum voverit oblationem suam Domino tempore consecrationis suæ, exceptis his quæ invenerit manus ejus : juxta quod mente devoverat ita faciet ad perfectionem sanctificationis suæ.	21. Hæc est lex ejus qui voverit, quisquis voverit munus suum Dno pro voto quanta invenerit manus ejus secundum virtutem voti ejus statim ut vovit secundum legem castitatis Dni.

Nous avons dit précédemment qu'avant la publication de ce manuscrit nous possédions à peine quelques fragments du Lévitique et des Nombres d'après l'Itala. En leur comparant le texte de Lord Ashburnham on a trouvé qu'il se rapproche assez des citations de saint Ambroise et de saint Cyprien, tandis qu'il s'éloigne beaucoup des citations des autres Pères. Lev. 13, 12, d'après Tertullien : « Si autem varie-« tas efflorverit in cutem et totam cutem texerit a capite usque ad « pedes, per omnem conspectum, et sacerdos quum viderit emunda-« bit eum ; quoniam convertit in album mundus ; » d'après Hésychius : « Si autem florens efflorverit in pelle lepra et operuerit omnem pellem

« macula a capite usque ad pedes per totum visum sacerdotis, et vi-
« debit sacerdos et ecce cooperuit lepra omnem pellem corporis, et
« mundabit eum sacerdos a macula quia totam commutavit in albo,
« mundus est; » d'après notre texte : « Si autem et floruerit lepra in
« corio et operuerit lepra omnem corium tactus a capite usque ad
« pedes per omnem visum sacerdotis et viderit lepra (m) omnem co-
« rium corporis cooperuisse et mundavit eum sacerdus tactum, quo-
« niam omnem mutavit candidam, mundus est. » — D'après ces passages, auxquels les autres sont analogues, on peut juger s'il est possible de n'admettre qu'une seule traduction latine avant celle de saint Jérôme (1).

LOUIS DIGOINE.

(1) Le manuscrit de Lord Ashburnham n'ayant été publié qu'à un très-petit nombre d'exemplaires qui n'ont pas été livrés au commerce, nous n'avons pu l'apprécier par nous-même. L'ensemble des détails contenus dans cet article nous a été fourni par un excellent travail de M. le professeur Reusch, inséré dans la *Revue trimestrielle de Tubingue*, 1870, n° 2.

BIBLIOGRAPHIE.

Roberti Bellarmini opera omnia, iterum edidit J. Fèvre; in-4°. Paris, Vivès 1870,: premier volume.

Nous aurons bientôt une édition des œuvres complètes du cardinal Bellarmin. Depuis trop longtemps nous en étions réduits à de rares exemplaires d'occasion et à ceux qui nous venaient de l'étranger. La réimpression entreprise par la maison Vivès est un service rendu au clergé de France.

L'éditeur littéraire, M. Jules Fèvre, protonotaire apostolique, prend pour base de son travail l'ancienne édition de Venise, qui avait reçu l'approbation de Bellarmin. Il a soin de la compléter au moyen des ouvrages publiés plus tard, et il nous fait même espérer la publication des œuvres inédites que possède le collége romain.

Telle qu'on nous la promet, l'édition des œuvres complètes du savant cardinal serait la troisième publiée depuis le commencement de ce siècle. La première fut imprimée à Rome de 1830 à 1840. Elle est depuis longtemps épuisée. Malgré ses nombreuses incorrections et la mauvaise qualité du papier, l'édition de Naples (1859-1860) est d'un prix plus élevé que celle que nous annonçons.

Le premier volume déjà publié par M. Vivès contient trois grandes controverses sur l'écriture et la tradition, le Christ, le souverain Pontife. Ce dernier sujet place le volume parmi les publications d'actualité.

Pour se conformer aux prescriptions de Bellarmin, on a imprimé en tête du volume les modifications et les corrections que l'auteur lui-même a voulu rassembler dans un opuscule qui rappelle les *rétractations* de S. Augustin. C'est avec raison que l'éditeur n'a pas cherché

à les intercaler dans le texte des différents traités. Nous aimerions cependant que les passages ainsi modifiés par les explications de Bellarmin, fussent désignés par un trait marginal ou par une note plus explicite. Le lecteur averti suspendrait son jugement et se reporterait aux *révisions* de l'auteur.

G. CONTESTIN.

Philosophia elementaria *ad usum academicæ ac præsertim ecclesiasticæ juventutis*, opera et studio R. P. Fr. Zephirini GONZALEZ, ordinis Prædicatorum. 3 volumes. Madrid, chez Polycarpe Lopez (1).

Le R. P. Zéphyrin Gonzalez, de l'ordre des Frères Prêcheurs, bien connu en Espagne par son remarquable travail sur les doctrines philosophiques de saint Thomas (2), a publié il y a déjà deux ans un cours élémentaire de philosophie. Cet ouvrage était depuis longtemps demandé à l'auteur par plusieurs évêques espagnols ; dès son apparition il a mérité les éloges de l'illustre évêque de Jaen, Mgr Monescillo, et la recommandation motivée du dernier chapitre général de l'ordre de Saint-Dominique. De tels témoignages disent assez quelle est la valeur de ce cours de philosophie, dont nous voulons donner aujourd'hui une courte analyse aux lecteurs de la *Revue*.

L'ouvrage comprend trois volumes, que dans une édition française il serait très-facile, croyons-nous, de réduire à deux. Le premier volume renferme la logique, la psychologie et l'idéologie. — L'auteur, après de courts prolégomènes sur l'origine et la notion de la philosophie, traite sobrement, mais suffisamment, les questions qui se rapportent à la logique générale, et aborde, dans la logique spéciale, les thèses si importantes de la vérité et de la certitude. — Tout ce qui tient aux points si agités de nos jours du *criterium* de la certitude, est discuté et résolu avec beaucoup de précision et de netteté. Cette

(1) On trouve le même ouvrage à Paris, chez MM. Poussielgue frères, rue Cassette, 27.

(2) *Estudios sobre la filosofia de santo Tomas*. 3 vol. in-8. Manila, 1864.

partie est close par un chapitre sur la méthode ; les systèmes modernes y sont exposés avec soin et solidement réfutés. — Le livre second partagé en deux sections, comprend sous ces titres : *Psychologia empirica* ; *Psychologia rationalis*, toutes les questions qui sont du ressort de la psychologie. La théorie de la sensation et le chapitre *De unione animæ et corporis*, méritent une indication particulière. A la lumière des principes de saint Thomas, notre auteur établit sur ces points la véritable doctrine, et juge avec une grande sûreté de vue les hypothèses souvent plus que hasardées de nos modernes philosophes. — Enfin le livre troisième, qui contient l'idéologie, termine ce premier volume. Après un exposé exact et complet des divers systèmes qui ont eu cours sur l'origine des idées, le P. Gonzalez établit la doctrine traditionnelle de l'école, doctrine qui, se frayant la voie entre les excès opposés de l'idéalisme et du sensualisme, répond le mieux aux données de l'expérience et à la nature de l'homme.

Le second volume est partagé en trois livres : Ontologie, cosmologie, théodicée. — Dès les premières pages, le P. Gonzalez fait très-bien ressortir l'influence souveraine de la métaphysique sur les autres sciences et même sur la vie sociale.

Vehementer itaque falluntur, qui eamdem (metaphysicam) traducunt tanquam quæ nihil in alias scientias influat, aut societati inutilem. Qua in re experientia et historia cum ratione ipsa plane consentiunt ; videmus enim scientias physicas, ac præsertim morales et politicas, cultui, perfectioni, ac naturæ metaphysicæ adamussim respondere, ita ut dum hæc scientia, aut negligitur, aut errorem pronuntiat, erroribus simul scateant reliquæ scientiæ, maxime vero quæ circa societatem, religionem et hominum mores versantur.

Aussi l'auteur n'a-t-il rien négligé pour traiter ces matières avec le soin qu'elles méritent. Nous avions déjà remarqué dans les *Etudes sur la philosophie de saint Thomas*, une singulière pénétration de vue, unie à beaucoup de clarté et à une grande connaissance des erreurs modernes. — Nous retrouvons ici les mêmes qualités, et à notre avis, le savant auteur a déployé dans cette partie si importante de son travail toutes les richesses de son esprit si philosophique. Nous ne pou-

vons nous arrêter. Qu'il nous soit cependant permis de signaler dans l'ontologie, à l'attention du lecteur, la discussion si nourrie et si forte sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés, question capitale, quoique l'on en dise, dans la philosophie et dans la théologie de saint Thomas ; et la théorie du *beau*, qui nous paraît un petit chef-d'œuvre de profonde et délicate analyse. Dans la cosmologie, indiquons une exposition très-intéressante et très-claire (ce qui en un pareil sujet n'est pas un petit mérite) des différents systèmes panthéistes. On lira aussi avec beaucoup de fruit le chapitre : *De principiis primis corporum*, où l'auteur, dans une série de thèses parfaitement enchaînées, réfute les systèmes *atomiste*, *dynamiste*, *atomistico-dynamiste*, et prouve solidement cette conclusion : *Scholasticum systema, rationabilius præ cæteris explicat corporum prima principia et essentialem constitutionem.*

Le troisième et dernier volume renferme la morale et l'histoire de la philosophie. A la morale se rattachent sous le titre de *Déontologie*, les principales questions du *Droit naturel*, sujet particulièrement important de nos jours, où les défenseurs nés de la famille et de la société font trop souvent cause commune avec les ennemis de tout ordre et de toute justice. Aussi est-il plus nécessaire que jamais de se pénétrer des véritables principes sur la constitution, les droits, les devoirs et les mutuelles relations des trois sociétés : domestique, civile, religieuse. Sur tous ces points le P. Gonzalez résume le pur enseignement catholique. Qu'on lise les pages consacrées à la discussion de la liberté des cultes, de la liberté de la presse, de la constitution et des droits de l'Eglise, de l'origine du pouvoir, de la fin et de l'organisme de la société civile ; l'on y trouvera une vigoureuse réfutation de tant d'erreurs qui ont cours parmi nous, et qui désolent même l'esprit de beaucoup de catholiques. De l'histoire de la philosophie qui termine ce volume, nous ne dirons qu'un mot. C'est un excellent résumé fort bien fait, et qui donne une idée exacte des systèmes qui se sont produits aux différentes époques.

Tel est le cadre de ce cours élémentaire de philosophie. On le voit, il renferme tout ce qu'on peut désirer dans un ouvrage de cette na-

ture. Quant à la doctrine, inutile de dire qu'elle est puisée à la source la plus pure : elle exprime le suc et la substance de la pensée même de saint Thomas. Mais l'attachement de l'auteur à l'enseignement traditionnel de l'Ecole thomiste, est un attachement éclairé. Il ne nuit en rien à la largeur de ses vues et à l'équité de ses jugements. La scolastique est pour lui non une entrave, mais une aide. Connaissant à fond les opinions dangereuses et les systèmes faux de notre temps, le P. Gonzalez a toujours soin de puiser dans les doctrines de l'école un enseignement adapté aux conditions et aux besoins de la science actuelle. C'est là ce qui distingue sa philosophie et ce qui fait à nos yeux son plus grand prix.

La forme à son tour mérite tous nos éloges. Méthode pleine d'ordre, exposition d'une clarté admirable, aplanissant la voie aux questions les plus difficiles, et détruisant d'avance les principales objections par de sobres et substantiels éclaircissements, style simple et facile sans cesser d'être élégant ; tels sont ses principaux caractères. Nous ne saurions aussi trop louer l'auteur de nous faire entendre souvent la parole même de saint Thomas, et d'expliquer avec soin, lorsque l'occasion s'en présente, la terminologie scientifique du grand docteur. Bref, ce cours de philosophie présente un ensemble de qualités précieuses qui justifient son titre et en font un excellent manuel classique.

Son étude facilitera singulièrement aux jeunes philosophes de nos séminaires l'intelligence des fécondes doctrines de la scolastique, et les préparera à devenir de bons et solides théologiens. C'est le but que s'est proposé le savant professeur de l'Université de Manille, et nous croyons qu'il est parfaitement atteint.

Fr. VINCENT,

des Frères prêcheurs, Lecteur en S. Théologie.

CHRONIQUE.

1. La maison Herder, de Fribourg, vient de publier le premier volume d'une collection très-importante : *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum*. Collectio Lacensis, auctoribus presbyteris S. J. e domo B. M. V. sine labe conceptæ ad Lacum (Maria Laach). Tomus 1. Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder. 4° maj. VIII-882 pp. Ce recueil est destiné à servir de supplément aux anciennes collections conciliaires : il renfermera en six volumes tous les Conciles célébrés depuis l'année 1682 jusqu'à nos jours. C'est dire assez combien il se recommande à l'attention du prêtre désireux de puiser à ses véritables sources l'esprit ecclésiastique et la connaissance de la discipline.

2. Parmi les publications récentes sur le Concile, nous citerons d'abord et en première ligne les deux lettres si magistrales de Mgr l'archevêque de Cambrai sur *le Concile œcuménique* et sur *le Gallicanisme théologique* (1). Les hommes que la passion et l'esprit sectaire n'ont point aveuglés sauront désormais à quoi s'en tenir sur les correspondances de plusieurs journaux soi-disant catholiques, je ne parle point des autres, et sur les prétendues relations de *Ce qui se passe au Concile*. Ils apprécieront à leur juste valeur des doctrines qui, si elles pouvaient prévaloir dans la croyance et dans la pratique générales, si elles étaient autre chose qu'un écart purement spéculatif de quelques esprits dévoyés, n'iraient à rien moins qu'à l'anéantissement de la divine constitution de l'Église, et à la ruine de la foi.

3. Même après tant d'écrits polémiques sur cette question, on ne lira pas sans profit une brochure qui est de bonne main : *L'Infaillibilité du Pape*. Simple réponse aux arguments de Mgr Dupanloup, par

(1) Paris, Palmé. Deux brochures in-8°.

un théologien. (Paris, Vᵉ Magnin : Malines, Dessain. In-8° de 38 pp., 50 cent.) Nous recommanderons encore deux écrits signés d'un nom bien connu, celui du R. P. de Boylesve, que l'on trouve toujours sur la brèche quand il s'agit de défendre l'Église. Ce sont des opuscules de propagande, publiés sous le titre général de *Catéchisme de controverse*, et avec ces titres particuliers : *L'Infaillibilité et les Observations de Mgr Dupanloup*. (2ᵉ édition. Poitiers, Bonamy ; Paris, Dillet. In-12 de 54 pp. 15 cent. l'exemplaire, et 1 fr. 20 c. la douzaine.) — *Le Pape et les Gallicans d'autrefois*. (Mêmes éditeurs. 8° de 31 pp. très-compactes.)

4. Dans une lettre qui restera comme un monument de sa charité et de son zèle apostolique, Pie IX, à l'occasion du Concile, exhortait tous les dissidents à rentrer en eux-mêmes, à examiner sérieusement s'ils marchent dans la voie tracée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qui mène à la vie éternelle. C'est cette invitation que rappelle une brochure aussi intéressante que bien écrite : *Le Protestant en face du Concile du Vatican*. Lettre à un pasteur de la confession d'Augsbourg, par M. l'abbé J.-J. Simonis, curé de Rixheim. (Rixheim, A. Sutter. 8° de 47 pp.) Après avoir peint l'état des esprits et des doctrines au sein du protestantisme, l'auteur termine par un paragraphe intitulé : le retour à l'Église catholique. Il montre que ni la question de doctrine, ni la question de discipline ne sauraient être un obstacle à ce retour, encore moins les questions de personnes et l'attachement à la religion de son enfance.

5. *Les Articles organiques* devant l'histoire, le droit et la discipline de l'Église, par M. l'abbé Hébrard, archiprêtre, docteur en théologie et en droit canonique (1) ; tel est le titre d'un savant et consciencieux travail, qui se rattache aussi par son objet à la littérature conciliaire et aux questions agitées en ce moment. Il faut en dire autant de la belle étude du R. P. Daniel sur *le Mariage chrétien et le Code Napoléon* (2). Quand donc, à une époque où l'on parle tant de liberté, aura-t-on un véritable respect pour les droits de la conscience ? En éclairant l'opinion,

(1) Paris, Lecoffre. 8° de XII-518 pp. 6 fr.
(2) Paris, Palmé. Bruxelles, Goemaere. 8° de IV-236 pp.

et démasquant les sophismes qui l'égarent, en faisant disparaître les malentendus qui pèsent quelquefois sur les volontés les plus droites, nous ferons au moins ce qui dépend de nous pour amener ce résultat.

6. Un archéologue distingué, M. Rohault de Fleury, vient de publier *sur les instruments de la Passion*, un mémoire qui est le fruit de longues recherches, opérées en général sur les lieux mêmes et à l'aide de tous les moyens d'investigation possibles (1). L'ouvrage est splendidement imprimé, sur un magnifique papier vergé, avec de nombreuses planches. Nous y reviendrons quelque jour pour en faire connaître les résultats.

7. Nous avons recommandé autrefois le *Manuel d'archéologie pratique*, de M. l'abbé Perret. Cet excellent livre, revu, augmenté par son auteur, vient d'être réimprimé avec des planches qui ajoutent beaucoup à sa valeur pratique (2). Ces planches ne sont pas des chefs-d'œuvre sans doute, parce qu'avant tout il fallait rester dans des conditions de bon marché qui rendissent le *Manuel* accessible à tous. Elles sont néanmoins convenables et très-suffisantes pour le but d'utilité que l'auteur et l'éditeur se sont proposé en les ajoutant. Les quinze planches ne représentent pas moins de 112 objets différents. Ce livre à sa place marquée parmi les plus utiles dans toute bibliothèque ecclésiastique.

8. L'*Histoire biblique de l'ancien et du nouveau Testament*, par le Dr J. Schuster, a obtenu en Allemagne un grand et légitime succès. Les organes les plus accrédités de la presse l'ont saluée comme un livre appelé à faire époque et à devenir la base de l'enseignement religieux dans les écoles. M. l'abbé Couissinier a donc rendu un véritable service en traduisant sur la 48e édition allemande ce précieux manuel. C'est un beau volume, orné de gravures sur bois d'un mérite réel. A coup sûr, il ne sera pas moins bien accueilli en France qu'en Allemagne. (Fribourg, Herder; Paris, Poussielgue. In-12 de 225 pp., 113 gravures et une carte.)

(1) *Mémoire sur les instruments de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, par Ch. Rohault de Fleury, ancien élève de l'école polytechnique. Paris, Leso t. In-4°, 415 pp. et XXIII planches. 40 fr.

(2) Paris Palmé. Gr. in-12 de XXVIII-150 pp. et 15 planches.

9. L'*Histoire de l'abbé de Rancé* (1), par M. l'abbé Dubois, est incontestablement un des meilleurs travaux d'histoire qui aient paru dans ces dernières années. La seconde édition, récemment publiée chez MM. Poussielgue, se distingue de la première par des changements assez considérables dans la rédaction et la disposition générale. Le récit a été assez souvent resserré ou condensé : il a pu recevoir, sans trop s'allonger, des additions d'une certaine importance. L'histoire des relations avec Mlle de Montbazon a été traité à fond, pour en finir une bonne foi avec l'absurde roman de la tête coupée. Les lithographies très-bien exécutées qui ornent cette nouvelle édition sont l'œuvre d'un trappiste.

10. M. l'abbé Jobin, curé de Môlay, vient de faire paraître une *Etude sur les lampes du Saint-Sacrement et le luminaire ecclésiastique*. (Paris, Joseph Albanel, et Gaume frères, v-370 pp. in-18.) Les huit premiers chapitres sont consacrés à étudier l'usage des lampes dans nos églises: origines, obligations, significations mystiques, moyens de les entretenir, huile qui leur doit servir d'aliment, miracles attribués aux lampes sacrées, etc. Les six chapitres suivants traitent des cierges, leur matière, leur couleur, leur place, leur nombre dans les différents offices. Enfin, quatre chapitres sont consacrés à décrire les appareils de lumières dont on s'est servi dans les siècles passés. C'est là un ouvrage intéressant et instructif. Il renferme, ainsi que le dit Mgr l'archevêque de Sens, dans son approbation, de précieuses recherches, des développements pleins d'intérêt, de judicieuses observations.

E. HAUTCŒUR.

(1) *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, composée avec ses écrits, ses lettres, ses réglements monastiques et un grand nombre de documents contemporains ou peu connus. 2e édit. corrigée et ornée de beau portrait de l'abbé de Rancé d'après Rigaut, d'un *fac-simile* et de sept beaux dessins représentant : la prise d'habit, le chapitre des coulpes, le travail des religieux, la promenade avec Bossuet dans les bois, la réception du roi Jacques II, et la mort sur la cendre et sur la paille. — 2 vol. 8o XLVIII-608, 640 pp. Prix : 10 francs (au profit d'un monastère de Trappistes, colonie agricole établie dans l'un des endroits les plus malsains de la France).

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

ÉTUDE SUR L'ANIMATION DU FŒTUS, par M. le Dr F. Dunot de Saint-Maclou. 5
LE MOT *SEIGNEUR* DANS LE N. T., par M. l'abbé Digoine. . . . 35
APOSTOLICITÉ DES ÉGLISES DE FRANCE EN GÉNÉRAL ET DE L'ÉGLISE DU VELAY EN PARTICULIER, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 45
LE PAPE HONORIUS Ier, par M. l'abbé G. Contestin. 97
UNE NOUVELLE ÉDITION DE LA THÉOLOGIE DE TOULOUSE, par M. l'abbé Durand. 113
CONFESSION DES RELIGIEUSES, par M. l'abbé Craisson. 142
CONDITIONS ET FONDEMENTS DE L'INFAILLIBILITÉ DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES, par M. l'abbé Grandclaude 189
LE PROBABILISME (1er, 2e et 3e articles), par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 204, 289, 509
LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE, par M. l'abbé E. Deleau. 225
DES CENSURES ET DES CAS RÉSERVÉS, par M. l'abbé Craisson. . 256
UNE LEÇON DE CATHÉCHISME SUR L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 306
LES OBJECTIONS CONTRE LA DÉFINITION DOGMATIQUE DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE, par M. l'abbé H. Girard. 323
DE LA DANSE. — Conduite des curés et des confesseurs, par M. l'abbé Th. Mimil. 329
SENTIMENTS DU CLERGÉ DU SECOND ORDRE ET DES FIDÈLES FRANÇAIS SUR LE PAPE, par M. l'abbé Defourny. 400
ÉTUDE SUR L'ANTIQUE LITURGIE DU PUY, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 437
LA VIE DE JÉSUS ET L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE, par M. l'abbé Digoine. 368
QUÆSTIO THEOLOGICO-LITURGICA, par M. l'abbé P. B. . . . 169
RÈGLES A SUIVRE PAR UN PRÊTRE QUI CÉLÈBRE LA SAINTE MESSE DANS UNE ÉGLISE ÉTRANGÈRE, par le même. 330
DES ACTIONS LITURGIQUES. 447, 533
DES OFFRANDES, par M. l'abbé Craisson. 461, 522
DES MISSIONS ET RETRAITES, par M. l'abbé Pernot. 548
UN NOUVEAU MANUSCRIT DE L'ITALA, par M. l'abbé Digoine. . . 557
DOCUMENTS INÉDITS. 474
ACTES PONTIFICAUX. 150, 377
DOCUMENTS RELATIFS AU CONCILE DU VATICAN. 73, 77, 81, 92, 385
CHRONIQUE DU CONCILE. 271
BIBLIOGRAPHIE 174, 280, 564
CHRONIQUE 177, 288, 384, 477, 569

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ACTA ET DECRETA SS. *Conc. recentiorum*, 569.

ALLEMAGNE. — Réfutations du livre de Janus, 478.

ARMÉNIEN (Schisme). — Bref de S. S. Pie IX, 376.

BAYLE (l'abbé). — Traduction française de la sainte Bible, 176.

BELLARMINI *opera omnia*, 564.

BERNARD (L'abbé). — *Origines de l'église de Paris*, 482.

BLUTEAU (l'abbé). — *Défense de la religion contre les rationalistes*, 188.

BOYLESVE (le R. P. de). — *Catéchisme de controverse*, 570.

BRÉVIAIRE. — Édition H. Marietti, 287.

CAMBRAI (Mgr l'archev. de). — Lettres sur le *Concile œcuménique* et sur le *Gallicanisme théologique*, 569.

CAS RÉSERVÉS. — V. *Censures*.

CENSURES. — Constitution *Apostolicæ Sedis* sur les censures, 159. — Commentaires, 236, 381.

CHACANGE. — *La Philosophie et le Concile*, 276.

CONCILE. — Ouverture du Concile du Vatican, 73. — Documents qui s'y rapportent, 77, 81, 271. — Composition des Commissions 92. — *Constitutio dogmatica de Fide catholica*, 385. — Les vicaires capitulaires ont-ils le droit de siéger au Concile ? 165. — L'infaillibilité des Conciles œcuméniques, ses rapports avec celle du Pape, 189. — Inanité de la théorie récente de l'unanimité des suffrages, 199. — V. *Acta*, *Allemagne*, *Cambrai*, *Honorius*, *Infaillibilité*, *Jacques*, *Pape*, *Philosophie*.

CONFESSION. — V. *Religieuses*.

CROS (Le R. P.). — *Vie du B. Jean Berchmans*, 383. — *Le cœur de sainte Gertrude*, ibid. — *Le bon Larron*, ibid. — *Le Confessionnal et la sainte Table*, ibid.

DANSE (De la). — Conduite des curés et des confesseurs, 319.

DARRAS (L'abbé). — *Vie des Saints*, 188.

DŒLLINGER. — *La Réforme*, trad. par Emm. Peirot, 188.

DOMINGET (le R. P.) — *Les Missionnaires*, 548.

DRACH (L'abbé). — *La sainte Bible* avec commentaire, 176.

DUBOIS (l'abbé). — *Histoire de Rancé*, 572.

DUPANLOUP (Mgr). — V. *Infaillibilité*.

ÉVÊQUE. — Il a le droit de déléguer un ecclésiastique dans une paroisse, *invito parocho*, pour y administrer les sacrements, 165.

FERRARIS. — Sa doctrine sur l'autorité du souverain Pontife, 162.

FŒTUS (Animation du), 5 ss. — Réfutation de divers systèmes, 6 ss. 10. — Système plus probable de l'animation immédiate, 17.

FRANCE. — Apostolicité des églises de France, 45. — Les apôtres de la Gaule-Belgique au IIIe siècle sont-ils des compagnons de saint Denys de Paris, 481. — Apostolicité de l'église du Velay, 63. — Étude sur l'antique liturgie de l'église du Puy, 437.

GAUME (Mgr). — *Traité du Saint-Esprit*, 187. — *Les Trois Rome*, ibid.

GÉNUFLEXION à deux genoux, circonstances et mode, 451 ; — ordinaire, 533.

GÉRIN. — *Une nouvelle apologie du gallicanisme*, 479. — *Recherches historiques*, nouv. édition, 480.

GONZALEZ (le R. P.) — *Philosophia elementaria*, 565.

GRANDCLAUDE. — *Catéchisme de l'Infaillibilité pontificale*, 480.

GUÉRANGER (Dom). — Bref de S. S. Pie IX à l'occasion de ses ouvrages contre le gallicanisme, 575. — *Défense de l'Église romaine*, 478.

HÉBRARD (l'abbé). — *Les Articles organiques*, 570.

HENRION. — *Histoire générale des missions catholiques*, 187.

HERGENROTHER. — *Anti-Janus*, 478.

HONORIUS. — Le pape Honorius I, 97, 20[illegible]. — Historique de la question monothéliste, 109. — Conduite du pape Honorius, ses deux lettres, 115. — Publication de l'Ecthèse et du Type, 119. — Le sixième Concile œcuménique, 118. — V. *Concile*.

INFAILLIBILITÉ du Pape, 305 ss. — Prouvée par l'Évangile, 306. — Par la Tradition, 310. — Objections tirées de l'histoire, 210, 315. — Pourquoi l'Infaillibilité n'a-t-elle pas encore été définie ? 318. — Conclusion, 321. — Réflexions d'un théologien sur la réponse de Mgr l'Évêque d'Orléans à Mgr l'archevêque de Malines, 323. — Publications diverses sur la question de l'Infaillibilité, 477. — *Lettre d'un théologien*.

ITALA (un nouveau manuscrit de l'), 557.

JACQUES (Le P. Jules). — Bref de S. S. Pie IX à l'occasion de l'ouvrage *Du Pape et du Concile*, 283.

JOANNE. — *Atlas de la France*, 285.

JOBIN (l'abbé). — *Étude sur les lampes du Saint-Sacrement*, 572.

KEOG (Edward-Stephen). — *A few specimens of scientific history from Janus*, 288.

KLEUTGEN (Le R. P.). — *La philosophie scolastique*, 225.

KREMENTZ. — *Das Leben Jesu, die prophetie* u. s. w., 368.

LITURGIE du Puy, 437. — Quæstio theologico-liturgica, 469. — V. *Génuflexion, Marchesi, Messe, Offrande, Saintes huiles*.

LUGO (Joannis de). — Œuvres, éd. Vivès, 174.

MARCHANT (Jacques). — *Œuvres complètes*, 175.

MARCHESI (L'abbé). — *La liturgie gallicane*, 182.

MARGOTTI (L'abbé). — *Victoires de l'Église*, 187.

MESSE célébrée dans une église étrangère, 538 ss. — Règles spéciales

pour les messes des Bienheureux non canonisés, 357. — De la messe que doit dire un aumônier de religieuses tenues à l'office, 357. — Règles à suivre dans une église étrangère pour les rubriques de la messe, 362. — De l'honoraire des messes, 168, 522 — V. *Liturgie, Réduction.*

MISSIONS et stations, conseils pratiques, 548.

MONTROUZIER (Le R. P.). — *Catéchisme de l'Infaillibilité*, 480.

OFFRANDES (Des), 461, 522.

PAPE. — Sentiments du clergé du second ordre et des fidèles français sur le Pape, 400 ss. — De la dignité pontificale, 404. — De l'autorité du Pape, 409. — De la bulle *Unam sanctam*, 412. — De la bulle de Paul III contre Henri VIII, 414. — De l'Infaillibilité du Pape, 417. — De l'Assemblée de 1682, 421. — V. *Concile, Honorius, Infaillibilité.*

PERRONE (Le P.) — *De divinitate D. N. Jesu Christi*, 287.

PERRET (l'abbé). — *Manuel d'archéologie*, 571.

PHILOSOPHIE. — Le R. P. Kleutgen et la philosophie scolastique, 225 ss. — *La Philosophie et le Concile*, 276.

PROBABILISME (Le), 204, ss. — Nature et importance de la question, 206. — Valeur scientifique du probabilisme et du probabiliorisme, 212. — Réponse aux objections, 220, 289. — De la *Prudence* comme règle morale, 291. — Une loi ne peut-elle obliger qu'après sa promulgation suffisante, 298. — Valeur du *probabilisme à compensation*, 301. — Histoire du probabilisme, 509. — Les SS. Pères, 510. — Les scolastiques, 511. — Médina, 512. — Les théologiens de toutes les écoles, 513. — Les jésuites, 517.

RAMIÈRE (Le R. P.) — Bref du S. S. Pie IX à l'occasion de l'ouvrage *les Doctrines romaines sur le libéralisme*, 282.

RÉDUCTION des Messes fondées, 528; — des autres œuvres pies, 531.

RELIGIEUSES. — Pouvoirs des confesseurs, 442.

ROHAULT DE FLEURY, *Mém. sur les instr. de la Passion*, 571.

SAINTES HUILES dans la bénédiction de l'eau baptismale, 168, 262.

SCHUSTER (Dr J.) — *Histoire biblique*, 571.

SEIGNEUR (Le mot) dans le N. Testament, 35.

SIMONIS (l'abbé). — *Le protestant en face du Concile*, 570.

STATUTS SYNODAUX promulgués en dehors de toute participation du Chapitre, 165.

TOULOUSE (Théologie de), nouv. édit., 433.

VIANNEY. — Le curé, selon la doctrine et les exemples du serviteur de Dieu, J. M. B. Vianney, curé d'Ars, 188.

WENINGER (Le R. P.). — *Pie IX est-il infaillible?* 479.

ZIEMSSER (R.). — *Christus der Herr*, 55.

Arras — Typ. Ve Rossat-Lecroy, éditeur-gérant.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 30 Julii 1870.

† J.-B.-J., *Episc. Atrebatensis, Boloniens. et Audomaren.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS,
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX.

Ubi Petrus. ibi Ecclesia.

TROISIÈME SÉRIE. — TOME II
(XXIIe de la Collection.)

ARRAS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
rue des Onze-Mille Vierges

PARIS
LIBRAIRIE ST-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13.

1870

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

CONSTITUTIO DOGMATICA

PRIMA

DE ECCLESIA CHRISTI

Edita in sessione quarta Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani.

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

SACRO APPROBANTE CONCILIO

Ad perpetuam rei memoriam.

Pastor æternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis suæ opus perenne redderet, sanctam ædificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et charitatis vinculo continerentur. Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum

sunt (1). Quemadmodum igitur Apostolos quos sibi de mundo elegerat misit, sicut ipse missus erat a Patre; ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem sæculi esse voluit. Ut vero Episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohærentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum cæteris Apostolis præponens, in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem æternum extrueretur templum, et Ecclesiæ cœlo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurgeret (2). Et quoniam portæ inferi ad evertendam, si fieri posset, Ecclesiam contra ejus fundamentum divinitus positum majori in dies odio undique insurgunt; Nos ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse judicamus, sacro approbante Concilio, doctrinam de institutione, perpetuitate, ac natura sacri apostolici primatus, in quo totius Ecclesiæ vis ac soliditas consistit, cunctis fidelibus credendam et tenendam, secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiæ fidem, proponere, atque contrarios dominico gregi adeo perniciosos errores proscribere et condemnare.

CAPUT I.

DE APOSTOLICI PRIMATUS IN BEATO PETRO INSTITUTIONE.

Docemus itaque et declaramus, juxta Evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promis-

(1) Cf. Joan, XVII. 1, 20. seq.

(2) S. Leo M., serm. IV (al. III), cap. 2, in diem Natalis sui.

sum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui jampridem dixerat : Tu vocaberis Cephas (1) postquam ille suam confessionem edidit : Tu es Chistus, Filius Dei vivi, solemnibus his verbis allocutus est Dominus : Beatus es Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est . et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam : et tibi dabo claves regni cœloram, et quodcum que ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis (2) .Atque uni Simoni Petro contulit Jesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris jurisdictionem in totum suum ovile, dicens : Pasce agnos meos, pasce oves meas (3).

Huic tam manifestæ sacrarum scripturarum doctrinæ, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravæ eorum sententiæ, qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant solum Petrum præ cæteris Apostolis, sive seorsum singulis sive omnibus simul, vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum ; aut qui affirmant eumdem primatum non immediate, directeque ipsi beato Petro, sed Ecclesiæ, et per hanc illi, ut ipsius Ecclesiæ ministro, delatum fuisse.

Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiæ militantis visibile caput ; vel eumdem honoris tantum, non autem veræ propriæque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse ; anathema sit.

(1) Joan. I, 42.
(2) Matth. XVI, 16-19.
(3) Joan, XXI. 15-17.

CAPUT II.

DE PERPETUITATE PRIMATUS PETRI IN ROMANIS PONTIFICIBUS.

Quod autem in beato Apostolo Petro Princeps Pastorum et Pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiæ instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quæ fundata super petram ad finem sæculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. Nulli enim dubium, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput, fideique columna, et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo et Salvatore humani generis ac Redemptore claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctæ Romanæ Sedis, ab ipso fundatæ, ejusque consecratæ sanguine, vivit et præsidet et judicium exercet (1). Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petræ perseverans suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit (2). Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper erat omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, ut in ea sede e qua venerandæ communionis jura in omnes dimanant, tamquam membra in

(1) Cf. Ephesini Concilii act. III.
(2) S. Leo M., serm. III (al. II), cap. 3.

capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent (1).

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione, seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit.

CAPUT III.

DE VI ET RATIONE PRIMATUS ROMANI PONTIFICIS.

Quapropter apertis innixi sacrarum litterarum testimoniis, et inhærentes tum Prædecessorum Nostrorum, Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis perspicuisque decretis, innovamus œcumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium totiusque Ecclesiæ caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum et sacris canonibus continetur.

Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse, erga quam cujuscumque ritus et dignitatis

(1) S. Iren. Adv. hær. l. III, c. 3, et Conc. Aquilei. a. 381, inter epp. S. Ambros. ep. XI.

pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicæ subordinationis veræque obedientiæ obstringuntur, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ, per totum orbem diffusæ, pertinent; ita ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Hæc est catholicæ veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest.

Tantum autem abest, ut hæc summi Pontificis potestas officiat ordinariæ ac immediatæ illi episcopali jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri Pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: Meus honor est honor universalis Ecclesiæ. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur (1).

Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam jus eidem esse consequitur, in hujus sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiæ, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eamdem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quæ ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate ad regimen Ecclesiæ constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis sæcularis placito confirmentur.

(1) Ep. ad Eulog. Alexandrin. lib. VIII, ep. XXX.

Et quoniam divino Apostolici primatus jure Romanus Pontifex universæ Ecclesiæ præest, docemus etiam et declaramus eum esse judicem supremum fidelium (1), et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri (2); Sedis vero Apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio (3). Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad œcumenicum Concilium tanquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare.

Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit.

CAPUT IV.

DE ROMANI PONTIFICIS INFALLIBILI MAGISTERIO.

Ipso autem Apostolico Primatu, quem Romanus Pontifex tanquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, hæc Sancta Sedes semper tenuit,

(1) Pii PP. VI, Breve *Super soliditate*, d. 28 nov. 1786.
(2) Concil. Œcum. Lugdun. II.
(3) Ep. Nicolai I ad Michaelem Imperatorem.

perpetuus Ecclesiæ usus comprobat, ipsaque œcumenica Concilia, ea imprimis in quibus Oriens cum Occidente in fidei charitatisque unionem conveniebat, declaraverunt. Patres enim Concilii Constantinopolitani quarti, majorum vestigiis inhærentes, hanc solemnem ediderunt professionem : Prima salus est rectæ fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, hæc, quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide et doctrina separari minime cupientes, speramus, ut in una communione, quam Sedes Apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera Christianæ religionis soliditas (1). Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo Græci professi sunt : Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Florentinum denique concilium definivit : Pontificem Romanum, verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse.

(1) Ex formula S. Hormisdæ papæ, prout ab Hadriano II patribus Concilii œcumenici VIII, Constantinopolitani IV, proposita et ab iisdem subscripta est.

Huic pastorali muneri ut satisfacerent, prædecessores Nostri indefessam semper operam dederunt, ut salutaris Christi doctrina apud omnes terræ populos propagaretur, parique cura vigilarunt, ut, ubi recepta esset, sincera et pura conservaretur. Quocirca totius orbis Antistites nunc singuli, nunc in Synodis congregati, longam Ecclesiarum consuetudinem, et antiquæ regulæ formam sequentes, ea præsertim pericula quæ in negotiis fidei emergebant, ad hanc Sedem Apostolicam retulerunt, ut ibi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum (1). Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis œcumenicis Conciliis aut rogata Ecclesiæ per orbem dispersæ sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quæ divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quæ sacris scripturis et apostolicis traditionibus consentanea Deo adjutore cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

Hoc igitur veritatis et fidei non deficientis charisma Petro ejusque in hac Cathedra successoribus divinitus

(1) Cf. S. Bern. epist. 190.

collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, cælestis doctrinæ pabulo nutriretur, ut sublata schismatis occasione Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa firma adversus inferi portas consisteret.

At vero cum hac ipsa ætate, qua salutifera Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniantur qui illius auctoritati obtrectant; necessarium omnino esse censemus, prærogativam quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio conjungere dignatus est, solemniter asserere.

Itaque Nos traditioni a fidei Christianæ exordio perceptæ fideliter inhærendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicæ exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse.

Si quis autem huic Nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit; anathema sit.

Datum Romæ, in publica Sessione in Vaticana Basilica solemniter celebrata anno Incarnationis Dominicæ mille-

simo octingentesimo septuagesimo, die decima octava Julii. Pontificatus Nostri anno vigesimo quinto.

Ita est.

JOSEPHUS,

Episcopus S. Hippolyti, Secretarius Concilii Vaticani.

Le Saint-Père, après avoir confirmé ce décret par son autorité apostolique, a prononcé l'allocution suivante, aussitôt que les acclamations des fidèles répandus dans la basilique lui ont permis de se faire entendre :

Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit sed adjuvat, non destruit sed ædificat, et sæpissime confirmat in dignitate, unit in charitate, et Fratrum, scilicet Episcoporum, jura firmat atque tuetur. Ideoque illi qui nunc judicant in commotione, sciant non esse in commotione Dominum. Meminerint quod paucis abhinc annis, oppositam tenentes sententiam abundaverunt in sensu Nostro, et in sensu majoris partis hujus amplissimi Consessus, seb tunc judicarunt in spiritu auræ lenis. Numquid in eodem judicio judicando duæ oppositæ possunt existere conscientiæ? Absit. Illuminet ergo Deus sensus et corda; et quoniam Ipse facit mirabilia magna solus, illuminet sensus et corda, ut omnes accedere possint ad sinum Patris, Christi Jesu in terris indigni Virarii, qui eos amat, eos diligit, et exoptat unum esse cum illis. Et ita simul in vinculo charitatis conjuncti præliare possimus prælia Domini, ut non solum non irrideant nos inimici nostri, seb timeant potius, et aliquando arma malitiæ cedant in conspectu veritatis, sicque omnes cum D. Augustino dicere valeant: Tu vocasti me in admirabile lumen tuum, et ecce video.

LA RELIGION.

Malgré les préoccupations politiques et les âpres soucis des affaires, malgré la frivolité des esprits et l'apathie des âmes, les hauts problèmes religieux suscitent encore un puissant intérêt et passionnent les savants. Il faut croire que l'Église déploie aujourd'hui une influence prépondérante sur l'individu et sur la société, à voir l'activité incessante de ses ennemis. Non contents de lui avoir nié tous les droits dans l'ordre politique, et même son existence légale, ils font la guerre à son origine surnaturelle, à ses dogmes et à ses institutions. C'est avec un acharnement digne des plus tristes jours de la Révolution, que la presse travaille à la destruction de la foi et de la charité chrétiennes, qu'elle s'efforce de ravir même l'espérance d'une vie meilleure au cœur du pauvre. Mais pourquoi cette guerre atroce, cette rage insensée contre le catholicisme, s'il a fait son temps, s'il se meurt d'impuissance et de vieillesse? Vous ne croyez donc pas à la prophétie de Voltaire, qui déjà de son temps prévoyait la fin prochaine du christianisme?

Si la multiplicité et l'ardeur des attaques démontrent la vie et la bienfaisante expansion de la religion, leur fai-

blesse est de nature à consoler le chrétien et à fortifier ses convictions religieuses. Rien ne prouve mieux la divinité de l'Église, que l'impuissance des explications naturelles. Depuis des siècles, la raison s'ingénie à combattre la foi, en exploitant habilement tous les moyens de persuasion dont dispose la nature humaine ; des hommes aveuglés ou pervertis mettent en œuvre toutes les ressources de leur intelligence pour découvrir une opposition entre le dogme et la science. Quels sont les résultats de ces longues recherches ? Quels arguments oppose-t-on aux vérités révélées ? M. Vacherot les a résumés dans son livre sur la Religion (1), en essayant de les ramener à l'unité d'un système scientifique.

Cet ouvrage, aux allures graves et philosophiques, peut faire illusion aux esprits superficiels . au fond, il reproduit, sous une forme habile, des arguments usés et réfutés mille fois par nos apologistes. Ce n'est pas la faute de l'auteur, mais de la cause qu'il défend : pour nier l'origine surnaturelle de la religion, il faut fermer les yeux à la lumière, renoncer à la logique et faire violence aux premiers principes de la raison.

M. Vacherot se propose d'expliquer l'origine de la religion par une analyse toute psychologique de la nature humaine. « Tandis que la science positive des religions se poursuit, depuis le début de ce siècle, par une série d'études historiques, tandis que la philosophie des religions s'essaye par une suite de spéculations abstraites un peu prématurées, il nous a semblé qu'un troisième point de vue avait été omis ou trop négligé jusqu'ici : c'est la psychologie de l'idée et du sentiment religieux, sans laquelle ni l'historien ni le philosophe ne peuvent bien comprendre

(1) La *Religion*, par E. Vacherot, de l'Institut. Paris, 1869. L'ouvrage a été mis à l'*index* par décret du 12 juin 1869.

des phénomènes qui ont leur racine dans les profondeurs de la conscience humaine. »

En termes plus simples : la religion, produit spontané de nos facultés naturelles, subit toutes les transformations des choses humaines ; le christianisme disparaîtra peu à peu devant les progrès de la science, pour être remplacé par le culte de la raison pure dans le royaume de l'esprit. En étudiant avec attention l'histoire des idées religieuses, le philosophe prédit la victoire définitive de la science sur la foi.

L'ouvrage se divise en trois livres : Introduction (p. 1-124) ; Méthode (p. 175-269) ; Conclusion (317-402). Disons un mot de chaque partie.

I.

Le XIXe siècle, suivant M. Vacherot, n'est ni le siècle de la foi comme le XVIIe, ni le siècle de la guerre comme le XVIIIe : il est le siècle de l'histoire impartiale et de la critique désintéressée. Il ne défend ni n'attaque : il observe, explique et juge en appliquant ses principes philosophiques aux institutions et aux doctrines religieuses.

Il ne suffit pas de rejeter le mystère d'une révélation divine et de ranger l'institution religieuse parmi les superstitions de l'ignorance ou les rêves de l'imagination. Expliquez comment cette illusion de l'imagination persiste à l'âge de la raison virile, chez tant d'hommes aussi distingués par l'intelligence que par la science. « Le sentiment religieux ne serait-il pas un besoin de l'âme, alors même que le symbole ne satisferait plus la raison ? Si les religions passent, la religion elle-même ne serait-elle pas éternelle, soit comme objet de l'imagination et de l'intelligence, soit comme objet du sentiment ? » Telle est la question que se posent les philosophes du XIXe siècle. Comment l'ont-ils résolue ?

L'auteur répond à cette question par trois chapitres intitulés : *Critique allemande*, *Critique française*, *Critique religieuse*.

Ils renferment un exposé intéressant et détaillé des théories religieuses formulées par les plus illustres représentants de la libre-pensée, tels que Kant, Fichte, Hegel, Baader, Schleiermacher, Benjamin Constant, Ballanche, Pierre Leroux, Jean Reynaud, Franck, Feuerbach, Strauss, Renan, Havet, Larroque, Michelet, etc.

1. L'état de la question, tel que le pose M. Vacherot, suppose la réponse négative qu'il va donner. Si vous commencez par *supposer* que la religion, simple état de l'esprit humain, n'a pas d'origine surnaturelle, vous pouvez rechercher philosophiquement son origine première et sa destinée définitive. Mais s'il existe une religion positive, divinement révélée au monde, comme l'affirment les catholiques, l'étude psychologique de l'âme est incapable de vous renseigner sur son origine. Le véritable état de la question entre le catholique et la libre pensée se réduit à une controverse de fait : les titres de créance que présente l'Église de son origine surnaturelle, ses motifs de crédibilité sont-ils suffisants ou non ? C'est donc par une *ignoratio elenchi* involontaire ou coupable que l'auteur déplace la question et suppose dès la première page du livre ce qu'il doit démontrer : l'origine naturelle de la religion.

2. Notre siècle de critique désintéressée applique ses principes philosophiques au problème religieux. Ici se présente naturellement la question préliminaire : Quelle est cette philosophie du XIXe siècle ? Est-elle vraie et conforme à la raison humaine ? La réponse de M. Vacherot est vague et évasive : « Cette philosophie s'est produite et formulée, dès le début du siècle, avec les grandes écoles de métaphysique allemande, puis avec les écoles de critique française... et quand nous parlons de la philosophie indépendante

à toute critique vraiment digne de ce nom, nous n'entendons pas telle ou telle spéculation métaphysique propre à certains individus ou à certaines écoles. » Franchement, c'est peu clair et peu rassurant. Si la philosophie doit nous guider dans l'étude du problème religieux, nous avons à coup sûr le droit d'exiger un système aux principes évidents, aux doctrines nettement définies, aux conclusions rigoureusement démontrées. Est-ce le criticisme de Kant, le panthéisme de Schelling, l'éclectisme de Cousin ou le positivisme de Littré? M. Vacherot répondra : la raison peut adopter n'importe quel système, pourvu qu'il déclare le surnaturel impossible. Voilà le grand principe de la philosophie du XIXe siècle, qui, pour attaquer la religion positive, commence par poser en principe ce qui est à démontrer.

3. L'exposé des doctrines religieuses de la libre pensée allemande et française est très-instructif pour le croyant. Quelle leçon que ces aberrations des esprits superbes qui récusent le joug salutaire de la Foi ! C'est la plus belle démonstration du catholicisme que ces efforts stériles de la raison révoltée pour substituer ses systèmes à la révélation divine. Pour Hegel la religion est un produit nécessaire du travail de l'esprit parvenant enfin, à travers l'histoire, à la conscience de lui-même. Schleiermacher invoque sérieusement les mânes de Spinosa : « Venez donc avec moi rendre hommage aux mânes de saint (*sic*) Spinosa ! Pour lui, plein de l'esprit universel, l'infini était le commencement et la fin, l'univers son éternel et unique amour ; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel, et en était lui-même le miroir fidèle : oui, il était plein de religion et de l'Esprit saint... » Les philosophes français ramènent la religion à un état naturel de l'âme qui n'a rien de mystérieux, ni de surnaturel, et qui se transmet d'âge en âge, de nation à

nation sous l'empire de certaines lois et de certaines conditions particulières. Il suffit vraiment d'un peu de bon sens pour comprendre l'inanité de ces théories sans base et sans sanction, et il faut toute la majesté d'un libre-penseur pour croire à leur triomphe définitif. Ils ont travaillé en vain, ces apologistes involontaires de la religion. Que reste-t-il de leurs doctrines ? Une faible écho, un souvenir historique avec les réfutations qu'elles ont provoquées.

Mais personne ne les a réfutées. Telle est la conclusion du chapitre v (École théologique) : « Ne voient-ils pas (les théologiens) qu'après toutes ces belles campagnes entreprises contre l'athéisme, le matérialisme, le panthéisme, la discussion n'a pas fait un pas de leur côté, que l'école de la science et de la critique religieuse attend encore le premier mot d'une véritable réfutation ? » C'est un moyen facile de se débarrasser de ses adversaires, mais qui fait peu d'honneur à la critique *désintéressée*. Nous n'avons pas besoin de relever la fausseté et l'injustice de ces affirmations tranchantes.

D'autres l'ont fait de main de maître (1).

M. Vacherot, épris d'un pieux zèle pour la théologie, lui conseille de se mettre bientôt à l'œuvre, si elle ne veut pas que l'école critique lui offre sa science comme définitive. « Devant un pareil succès, que deviendra la théo-« logie catholique, sinon une école de pure éloquence ? »

On le voit, la chose est grave ; il s'agit de l'avenir de la théologie. Et quels sont les formidables objections de la critique qui doivent faire trembler les théologiens ? Les voici d'après M. Vacherot (p. 149).

A. — « Le surnaturel étant le principe de toutes les « religions, le miracle en étant la condition, l'autorité

(1) Voir la *Revue du monde catholique* du 10 août 1868, p. 465.

« en étant le moyen d'enseignement et de conservation, il « n'est plus permis aux croyants des diverses religions de « se faire illusion sur toutes ces choses et d'expliquer « telle religion comme une œuvre de Dieu, et telle autre « comme une œuvre du démon. »

B. — La supériorité d'une religion sur une autre ne dépend pas de son origine surnaturelle, mais de son degré de valeur métaphysique ou morale. L'histoire des religions est soumise à la loi du progrès par la raison très-simple que l'œuvre religieuse a la même origine que les autres œuvres humaines. Le christianisme est la plus parfaite des religions, parce qu'il est venu après les autres.

C. — Si les grandes individualités jouent un rôle dans l'origine du christianisme, il n'en faut pas rechercher pour cela une cause hors de l'ordre naturel. La même chose se produit dans tous les grands phénomènes historiques.

D. — Les Livres saints, par exemple l'Ancien Testament, s'il est considéré comme écrit sous la dictée de l'Esprit-Saint, offrent les plus nombreuses et les plus choquantes anomalies.

4. — On s'attendait vraiment à autre chose après cette introduction pleine de suffisance et ce défi si prétentieux. Mais telle est la méthode de la libre pensée : sans souffler mot des réfutations, elle ressasse les mêmes arguments, reproduit les mêmes affirmations gratuites et finit ainsi par triompher aux yeux de ses adeptes. M. Vacherot paraît avoir une confiance illimitée dans la bonne foi de ses lecteurs, car il a trop d'esprit pour ne pas voir toute la faiblesse de ses objections. Sans théologie aucune, le plus vulgaire bon sens en fait prompte justice.

A. — Il y a de fausses religions s'appuyant sur de faux miracles. Donc il n'y a pas moyen de reconnaître la vraie.

L'auteur a-t-il songé à la portée de son argument ? La

fausse monnaie détruit-elle tout moyen pour reconnaître la vraie? Et que deviendra la philosophie si la raison ne peut distinguer le vrai du faux? Appliquons le même raisonnement aux fausses doctrines. Il y a une vraie et une fausse psychologie ; donc impossible de résoudre le problème religieux au moyen de cette science, donc le livre de M. Vacherot est pour le moins parfaitement inutile. *Qui nimis probat, nihil probat*, dit la logique.

B. — Le second argument s'appelle en logique une *petitio principii*. En établissant comme critère d'une religion sa valeur métaphysique ou morale, il suppose son origine naturelle. La belle théorie! Pour connaître la religion, il faudrait faire un cours de métaphysique hégélienne, ou croire sur parole les libres-penseurs. Admettre l'infaillibilité de l'Église, fondée sur des promesses divines, c'est indigne de la raison, mais admettre l'infaillibilité des philosophes, qui ne sont jamais d'accord entre eux, c'est raisonnable et juste. Nous aimons trop la dignité de notre raison pour la soumettre à l'autorité d'un homme, fût-il même membre de l'Institut.

La religion est soumise à la loi du progrès parce qu'elle est une œuvre humaine ; elle est une œuvre humaine, parce qu'elle progresse. Cercle vicieux, répond le bon sens. Prouvez l'une ou l'autre de vos assertions catégoriques, contraires à l'histoire et à la raison. Tant que les preuves manquent, nous affirmerons le contraire et elles manqueront tant que les principes de contradiction et de causalité restent vrais.

Le christianisme est la plus parfaite des religions parce qu'il est venu après les autres. — En vertu de ce principe, les sectes protestantes, y compris le mormonisme, sont plus parfaites que l'enseignement de Jésus-Christ. Si telle est l'opinion des libres-penseurs, ils auront quelque peine à la persuader à un homme sensé. Le progrès de l'esprit

humain est incapable de rendre compte de l'éminente supériorité de la religion chrétienne. La civilisation païenne nous donne la mesure des forces de la raison. Pendant que dans toutes les branches du savoir humain, les Grecs et les Romains produisent des œuvres remarquables, que la postérité ne se lassera jamais d'admirer, en fait de religion ils consacrent le culte du moi et de ses plus abjectes passions. De nos jours, le même phénomène se reproduit toutes les fois que la raison, dédaignant les lumières de la révélation, essaie d'établir un système religieux en dehors du catholicisme. Qu'on relise l'exposé des théories donné par M. Vacherot : au fond de toutes, il y a le culte de l'homme substitué à celui de Dieu. Qu'on ne nous parle pas du progrès de la philosophie. Ce qu'elle ne pouvait pas du temps de Platon, elle ne le peut aujourd'hui : elle est impuissante à donner au monde la connaissance des vérités même naturelles. C'est ce que démontre jusqu'à l'évidence l'induction de l'histoire, basée sur la manière d'agir des hommes au milieu des difficultés nombreuses que suscite le problème religieux. Si telle est l'impuissance de la raison dans sa sphère propre, n'est-il pas insensé de lui attribuer la causalité d'une religion dont l'auteur, les doctrines, les institutions et les effets révèlent manifestement une origine surnaturelle ?

C. — Mais il ne faut pas insister sur les caractères de l'Auteur de notre sainte religion, que M. Vacherot classe d'un simple trait de plume parmi les *individualités* que produit tout grand phénomène historique.

L'histoire religieuse « ne peut échapper aux règles de la critique scientifique ». Nous le savons bien et nos Livres saints résistent aisément à la critique moderne. Strauss et son disciple Renan, en ont fait l'expérience. Admirables critiques qui, pour éliminer les faits historiques, recourent constamment à des illusions, à des fraudes, à des sur-

prises, à des possibilités et finissent par déclarer tout un peuple fou, aveugle ou imbécile! On démontrerait facilement, à l'aide de la même méthode, que MM. Renan et Vacherot sont des personnages légendaires ou mythiques.

La divinité de Jésus-Christ ne repose pas uniquement sur les textes sacrés : elle se révèle clairement par la nature de son œuvre. L'histoire de l'Église, sa fondation, sa stabilité, ses persécutions, le nombre de ses martyrs, garantissent la divinité de son Auteur, à tel point que tout catholique peut s'écrier avec Richard de Saint-Victor : *Domine, si error est, a te decepti sumus.*

Que M. Vacherot nous signale un philosophe produisant, à l'aide de moyens identiques, une œuvre pareille, et nous lui permettrons de placer Jésus-Christ au rang de Zoroastre, de Bouddha, de Mahomet et de Luther. Mais alors même la conclusion ne serait pas logique. Le bon sens nous place ici en face d'une rigoureuse alternative : ou Jésus-Christ est Dieu, ou il est un vil charlatan, un fourbe audacieux qui, pour se faire regarder comme Dieu, a recours à de faux miracles. Ainsi M. Vacherot, qui se pique de philosophie, prend une position logiquement absurde en considérant Notre-Seigneur comme un grand homme, un sage réformateur. Schelling était beaucoup plus raisonnable quand, lassé du doute, il écrivait : « Du point de vue même de la philosophie, le Christianisme n'est pas une pure conception de l'intelligence, il est autre chose encore, il est un fait, et le plus grand de tous; et ce fait a pour centre la personne du Christ, le Christ, tel que l'Évangile nous l'a représenté. »

D. — Le dernier argument s'attaque aux Livres saints : « Le peuple juif commet sous le commandement divin des actes de cruauté et de barbarie pour lesquels il ne peut mériter que la réprobation d'un Dieu juste et bon. »

Il suffit d'opposer à ces assertions gratuites une néga-

tion catégorique. Nous perdrions notre temps à indiquer à M. Vacherot les commentaires où il trouvera l'explication de ses difficultés : car la théologie, dit-il, n'a ici que la ressource du mystère et quel mystère! une violation manifeste de la loi morale.

Quoi qu'en disent les plus célèbres commentateurs, il y a des contradictions inexplicables dans nos Livres saints. M. Vacherot l'affirme. On l'a cependant trouvé un peu trop léger dans ses interprétations, pour que nous puissions croire à sa parole infaillible.

Pour lui les symboles, les mythes, les légendes deviennent clairs, dès qu'on admet l'origine naturelle de l'ancien Testament. Mais comment dans cette hypothèse le peuple Juif s'est-il soumis à la constitution civile et religieuse, promulguée par Moïse? Que M. Vacherot essaie d'imposer des lois de cette sévérité à la société des francs-maçons, il verra ce que vaut sa théorie! Que devient la certitude historique, s'il nous est loisible de rejeter un fait basé sur la tradition constante d'un peuple, confirmé par d'incontestables témoignages des Juifs, des gentils, des chrétiens, des ennemis de la religion? Pour attaquer l'authenticité des Livres sacrés, il faut détruire toute certitude historique et proclamer le scepticisme absolu.

Voilà comment le simple bon sens fait justice des arguments que M. Vacherot défie la théologie de résoudre. En retrouvant ici exposées avec tant de suffisance les difficultés qu'on a coutume de proposer aux jeunes théologiens pour les habituer aux exercices de la dialectique, on douterait de la bonne foi et du ton sérieux de M. Vacherot.

II.

1. L'auteur examine dans la seconde partie les différentes méthodes adoptées pour résoudre le problème reli-

gieux : l'étymologie ne fournissant aucune conclusion, et l'histoire étant insuffisante, il ne reste que la méthode psychologique, capable de donner une solution complète.

La méthode à suivre dans nos recherches scientifiques dépend essentiellement de la nature des vérités à établir. S'agit-il d'un fait historique, d'une vérité d'expérience, les spéculations *a priori* n'aboutissent à aucun résultat ; la possibilité abstraite ne nous fera jamais connaître la réalité du fait, surtout s'il dépend entièrement de la volonté libre de son auteur. Il faut le constater par l'expérience, l'histoire et le témoignage authentique.

Si, au contraire, vous voulez découvrir une vérité idéale, la nature métaphysique, la constitution intime, les lois des êtres, il faut recourir aux procédés *a priori*, au raisonnement. Appliquons ces principes à notre question.

Après avoir démontré la vérité *historique* du christianisme, la raison peut examiner ses doctrines et ses institutions au point de vue philosophique ; elle trouvera une confirmation éclatante des preuves historiques dans la conformité parfaite de la religion avec les besoins, les aspirations, les facultés de la nature humaine. Mais cette méthode psychologique n'a qu'une importance secondaire et accessoire : la mettre au premier rang, c'est méconnaître la nature de la vérité et rendre les convictions religieuses impossibles à la majorité du genre humain. Tous sont capables d'apprécier une démonstration historique, d'examiner la valeur d'un témoignage. Combien y en a-t-il qui puissent entreprendre de suivre une discussion philosophique ? C'est là encore un caractère providentiel de la religion chrétienne, d'avoir des preuves à la portée de toute intelligence.

Au reste, il existe un motif plus pressant pour les apologistes catholiques. La religion est une institution surna-

turelle, dont l'existence ne peut être démontrée par des arguments *a priori*. Nous n'aimons pas les démonstrations catholiques basées sur un principe philosophique. Elles détruisent logiquement la distinction essentielle entre le surnaturel et la nature. A moins de voir dans le surnaturel un complément nécessaire de la nature, on ne saurait prouver *a priori* la nécessité de la révélation pour fournir au genre humain une connaissance suffisante de la loi naturelle Car c'est déclarer pratiquement l'état de nature pure impossible, et défendre des propositions censurées par l'Église. La raison comprend la convenance, l'utilité, la nécessité morale de la révélation, démontrée réelle par les faits ; jamais elle ne pourra déduire son existence d'un principe philosophique. L'essai fait par les traditionaistes prouve qu'il est dangereux de s'écarter en théologie de la méthode de nos maîtres. Au lieu de combattre efficacement les rationalistes, comme ils en avaient la louable intention, ces philosophes leur fournissent des armes en réduisant l'Église à une institution nécessaire et partant naturelle (1).

Ces observations suffisent pour comprendre que M. Vacherot, en récusant la méthode historique, suppose *a priori* l'impossibilité d'une religion surnaturelle. Il suppose derechef ce qu'il devait démontrer.

2. En développant sa méthode, l'auteur analyse avec un rare talent les différents états de l'esprit humain. Le premier âge est le règne de l'imagination et de l'autorité : la jeunesse aime la métaphysique imaginative ; vient enfin l'âge mûr, caractérisé par le sens critique des idées, le sens positif des choses et la vraie science. Cette analyse psychologique des périodes par lesquelles l'esprit passe

(1) Voir entre autres *Ecclesiæ catholicæ demonstratio... curante* Fr. Labis, dont la *Revue catholique* (t. III, p. 421) reproduit la démonstration *a priori* de l'Église.

successivement dans les individus et dans les peuples, rend compte de l'histoire des religions et doit prouver que les libres-penseurs seuls ont atteint l'apogée du développement intellectuel ; en conséquence, plus les nations s'approchent de leur maturité, plus elle se détacheront du christianisme, de ses mythes, de ses légendes, du surnaturel, des miracles et de toute autorité. Ce qui explique la propagation de la religion chrétienne, c'est l'état imparfait de la société, la prédominance de l'imagination, secondée par l'éducation, l'intérêt et les préjugés.

Franchement, ce n'est pas flatteur pour la majorité du genre humain et encore moins pour le sens philosophique de l'auteur. Si tout effet demande une cause proportionnée, on ne saurait assigner à un fait universel, qui a réformé les individus, réorganisé la société, illuminé les intelligences et guéri les volontés, une cause passagère et humaine. Quand une religion impose par ordre de Dieu un système de vérités dont plusieurs surpassent la portée de l'intelligence, un code de morale contraire à l'intérêt, aux penchants de la nature, quand elle exige une foi sans réserve, une obéissance absolue, et qu'elle fait la conquête du monde, un tel phénomène est diamétralement opposé à toutes les lois psychologiques.

Mais M. Vacherot préfère déclarer les catholiques insensés, plutôt que de reconnaître l'origine surnaturelle de la religion. Ils pratiquent avec amour la foi qu'il dit si difficile et si absurde : ils admettent les prétendues contradictions qu'il trouve dans les mystères ; ils vivent d'après les lois qu'il juge si peu conformes à la nature. Et pourquoi ? Parce qu'ils sont dupes, dit-il, des illusions de leur imagination et esclaves d'une autorité usurpée.

S'il en était ainsi, le diocèse de la libre pensée prendrait des proportions considérables ; on s'empresserait de secouer le joug d'une morale difficile, pour vivre au gré de ses désirs et de ses passions.

Nous pourrons rétorquer facilement l'argument du philosophe : sa méthode psychologique explique parfaitement l'existence des sectes séparées et ennemies du christianisme.

La volonté de l'homme aime la facilité des mœurs, accordée par la morale indépendante ; son orgueil se plait à rejeter le mystère et le miracle ; la vanité le pousse à se singulariser, à braver l'opinion du temps ; son amour propre s'attache aux applaudissements de la foule ; son intelligence ne comprend rien aux grands mots de liberté, tolérance, sens critique, etc.

Supposez que ces causes psychologiques exercent leur influence sur une âme faible, mal préparée aux luttes de la vie, sera-t-il étonnant qu'elle renonce à la foi pour suivre les errements de rationalisme ? Eh bien, y a-t-il une de ces causes qui puisse convertir un libre-penseur au catholicisme ?

Au reste, en considérant l'explication de M. Vacherot au point de vue des classes cultivées, des savants, elle devient décidément absurde. Admettons, pour un moment, que la grande masse ne pense pas, et suive indistinctement les idées reçues de l'éducation et de l'autorité. Pourquoi les savants catholiques ne parviennent-ils pas à se défaire des préjugés de l'imagination et à reconnaitre que la foi repose sur des illusions ?

C'est une curieuse anomalie, dit l'auteur. Je le crois bien. Comment l'explique-t-il ? Admirez les ressources de la psychologie : « Comment en rendre compte autrement que par l'*habitude ?* L'esprit, qui est devenu si sûr et si ferme par l'exercice, dans la voie des sciences positives, est resté faible et indécis, quand il lui faut entrer dans un monde d'idées qui lui sont peu familières..... Voilà ce qui fait que tant de savants d'un esprit fin, profond, rigoureux surtout, sont d'une simplicité parfois étrange dans les questions religieuses ». P. 221.)

L'explication n'est-elle pas aussi curieuse que le phénomène? C'est par pure *habitude* que ces esprits supérieurs restent catholiques, malgré l'inanité des croyances, l'impossibilité des miracles et les contradictions des mystères. Qu'on est heureux de trouver toujours un mot pour en imposer à ses lecteurs, qui doivent rester ébahis devant ce mystère psychologique!

Il serait superflu, croyons-nous, de réfuter longuement ces assertions gratuites : elles feront conclure au bon sens que la psychologie est impuissante à rendre compte de l'origine du christianisme. Elle ne peut faire un pas sans détruire le principe que tout effet demande une cause proportionnée et suffisante, sans supposer ce qu'elle devrait démontrer, enfin sans faire violence à la raison.

Admettez, au contraire, l'origine surhumaine de la religion ; ses doctrines se révèleront complétement conformes aux facultés de l'âme, aux aspirations de l'intelligence, aux nécessités de l'individu et de la société. Loin d'être en opposition avec le christianisme, la vraie psychologie confirme son caractère surnaturel.

III.

« S'il est vrai que la religion réponde à un état, et non à une faculté propre de l'esprit humain, il s'ensuit naturellement qu'elle est un phénomène transitoire, et non une loi immuable, dans la vie générale de l'humanité, aussi bien que dans la vie particulière de l'individu..... Par un coup d'œil rapide jeté sur l'histoire religieuse de l'humanité, il faut montrer que l'esprit humain tend sans cesse à se dégager des liens de l'imagination et de l'autorité. Cet incontestable progrès fera comprendre aux historiens eux-mêmes toute la vérité de la loi psychologique. » (P. 318.)

Dans le passé l'historien constate un mouvement progressif et naturel de l'idée religieuse : parti des plus grossières et des plus étroites imaginations du fétichisme, l'esprit humain est arrivé au christianisme, la dernière des religions. De nos jours, il y a un travail lent et latent, mais très-réel en faveur de la science, qui fait bien augurer pour l'avenir, où le monde chrétien passera tout entier à la libre pensée. Peut-être conservera-t-on les symboles et les formules du christianisme historique, mais la science et la philosophie en auront complétement renouvelé l'esprit.

Tel est le but et la conclusion de la troisième partie. On le voit, c'est la théorie ordinaire du progrès indéfini qu'on oppose à l'origine divine du christianisme. Cent fois réfutée, elle reparaît toujours plus ou moins habilement cachée pour donner le change au lecteur et remplacer les preuves positives et historiques. On n'est libre-penseur qu'au prix de fermer les yeux à la lumière de l'histoire sacrée et profane, des traditions écrites et orales de tous les peuples, pour accepter une hypothèse uniquement appuyée sur l'affirmation des philosophes. Partie du fétichisme, disent-ils, la raison est arrivée, grâce à la loi fatale du progrès, au christianisme, la religion spiritualiste par excellence.

Examinons un instant cette assertion fondamentale.

Elle suppose, à l'origine du genre humain, un état de nature pure, c'est-à-dire un état de sauvage barbarie, incompatible avec l'idée d'un Dieu créateur, infiniment bon et sage. La condition exceptionnelle du premier homme, père et instituteur de tous ses descendants, demandait une providence particulière. Il ne convenait pas à la sagesse infinie d'abandonner l'homme à ses propres forces dans le développement de son intelligence : il lui aurait fallu trop de temps et de travail pour acquérir les connaissances nécessaires. Physiquement l'homme pouvait, avec le secours

ordinaire de Dieu, connaître la loi naturelle : mais des obstacles moralement insurmontables lui auraient rendu la chose extrêmement difficile. Voilà pourquoi Dieu, qui le créa parfait quant au corps, orna son intelligence de toutes les connaissances que réclamait son état privilégié.

Qu'on veuille bien remarquer que nous ne disons pas avec les traditionalistes : « Si aujourd'hui l'éducation est une loi nécessaire de l'exercice de notre raison... il s'ensuit que toujours la *révélation* a été nécessaire... il s'ensuit que le premier homme a été élevé au plein usage de sa raison par une *révélation* divine. Car l'éducation donnée au premier homme n'a pu être qu'une révélation, puisque c'est Dieu lui-même qui a instruit notre premier père. Or, dès qu'il est philosophiquement prouvé qu'une révélation, dont l'éducation sociale n'est qu'un prolongement, a été nécessaire .. de quel droit l'incrédulité pourrait-elle encore opposer au christianisme cette prétendue impossibilité de la révélation, dont elle fait tant de bruit (1)? »

Cette doctrine, récemment condamnée par le Concile, n'est pas la nôtre : nous ne parlons pas de révélation nécessaire au premier homme, mais « il faut dire que le premier homme a eu la science de toutes choses à l'aide d'idées reçues par infusion de la part de Dieu » (S. Thomas); nous ne déduisons pas la nécessité physique d'un secours extraordinaire pour Adam de la prétendue nécessité physique de l'enseignement, mais nous établissons la haute utilité d'un secours spécial par l'état exceptionnel où se trouvait Adam comme père et précepteur du genre humain.

Notre conclusion découle spontanément de l'idée d'un Dieu créateur sage et bon. Si M. Vacherot nous objecte l'obscurité de la création, nous lui demanderons une ex-

(1) *Dissertations philosophiques*, par G. Lonay, p. 184.

plication moins obscure. Sera-ce l'émanatisme qui détruit la notion de Dieu? Le dualisme avec ses deux principes absurdes? Le panthéisme ou le développement fatal d'une abstraction qui devient tout? Le monde éternel, la génération spontanée, mystères contraires au bon sens, et réfutés depuis longtemps par la science? Aux yeux de la saine raison, la création est la seule explication admissible de l'origine des choses. En conséquence, l'état de pure nature, tel que les rationalistes le supposent, n'a jamais existé et ne pouvait exister.

Le progrès indéfini est en opposition manifeste avec les faits historiques les mieux établis.

D'après les livres de Moïse, dont l'authenticité ne peut être ébranlée par les négations gratuites des libres penseurs, le genre humain, loin de passer du fétichisme au monothéisme, a commencé par adorer un seul Dieu; après 2000 ans seulement, nous trouvons des traces du polythéisme. La raison a-t-elle conduit les peuples du culte des faux dieux à la vraie religion? L'histoire donne encore ici un démenti à la théorie. Les gentils ont toujours détesté le monothéisme des Juifs : aussi, tandis que les uns sont restés opiniâtres dans l'erreur, les autres sont allés directement à la religion chrétienne. De plus, les Juifs, les adorateurs d'un seul Dieu, n'ont-ils pas déclaré la guerre au christianisme?

Si l'origine du christianisme est due aux progrès de la raison, pourquoi les apôtres, au lieu de discuter et de raisonner, imposent-ils leur doctrine par voie d'autorité? Comment ces hommes simples, sans culture littéraire, réussissent-ils à subjuguer le monde? La doctrine qu'ils prêchent, loin d'être la négation totale des enseignements de l'Ancien Testament, les complète et les perfectionne. En dépit de la loi du progrès, elle reste immuable pendant dix-huit siècles et résiste victorieusement à toute tentative d'innovation ou de changement substantiel.

Si l'hypothèse progressiste ne supporte pas la critique historique, elle résiste encore moins à l'examen de la raison. Si la raison conduisait l'homme comme par instinct à la vraie religion, dès l'origine le genre humain aurait possédé des connaissances religieuses faciles, simples et rudimentaires, mais pures de toute erreur et conformes aux principes chrétiens. La même cause aurait produit partout le même effet : une connaissance générale de la vérité. Comment concilier cette assertion avec la longue liste des erreurs qui ont vicié le culte et la morale des différents peuples? Qui peut y découvrir une analogie avec les dogmes du christianisme? De plus, le genre humain aurait soigneusement conservé le patrimoine des vérités religieuses pour le développer et l'enrichir. Or, que trouvons-nous? Plus nous remontons le cours des siècles, plus la doctrine est pure, élevée, noble et digne de Dieu ; c'est plus tard seulement qu'elle commence à s'allier à des éléments impurs, à se fausser pour aboutir aux monstrueuses aberrations du paganisme.

Comment le christianisme — résultat des progrès de la raison — put-il s'implanter d'abord en Palestine, parmi un peuple qui, sous le rapport des sciences et des arts, était inférieur aux autres nations? Pourquoi Rome et Athènes, les foyers de la civilisation ancienne, n'ont-elles pas donné naissance à la religion?

Si le christianisme, comme toutes les œuvres humaines, obéit à la loi fatale du progrès, c'est-à-dire des changements substantiels, pourquoi jusqu'ici n'a-t-il pas fait un pas dans cette voie? Aujourd'hui, nous admettons identiquement les mêmes vérités que croyaient les catholiques des premiers siècles. Le développement de la foi subjective par définition des termes, application des principes et déduction des conséquences, laisse intact le dépôt de la révélation. La croyance d'implicite devient explicite,

mais la religion, la loi objective, est immuable comme son Auteur.

Je laisse de côté les absurdes conséquences morales qu'entraîne l'hypothèse progressiste. Les erreurs et les abominations du paganisme, le fruit spontané de la raison, seraient imputables à l'auteur de la nature. Il approuverait aujourd'hui comme saint, ce qu'il condamnera demain comme abominable, injuste et impie. Que devient alors la morale et son caractère absolu, indépendant des opinions humaines et des conditions de la société?

On le voit, la théorie n'est pas moins contraire au bon sens, qu'aux enseignements de l'histoire; en la renversant par sa base, nous sommes dispensé de suivre M. Vacherot dans les détails de sa prétendue démonstration.

Pour constater l'affaiblissement de la foi dans les temps modernes, il en appelle aux chrétiens qui ne vivent pas conformément à leur religion; au mariage sans prêtre, à l'enterrement civil, à l'absence de la stricte pratique du devoir pascal, à l'émotion causée par l'histoire du jeune Mortara, à la consternation du monde chrétien éclairé (?) et intelligent (?) lors de la publication de la fameuse encyclique, etc., etc. Il est donc temps, conclut l'auteur d'après ces faits, que l'Église se réconcilie avec la civilisation moderne, si elle veut conserver son empire sur les générations actuelles.

Le même conseil a été donné à l'Église depuis son origine. Les persécutions des empereurs, l'hérésie d'Arius, le schisme oriental, la réforme de Luther, le schisme d'Henri VIII, la révolution française, voilà des moments de crise analogue : l'Église les a traversés toujours triomphante sans sacrifier un point de ses dogmes, sans renoncer à un seul de ses droits essentiels. Cette immutabilité, basée sur les promesses divines, fait sa force et lui garantit la victoire sur ses ennemis modernes.

Est-ce à dire que les faits cités ne prouvent pas un progrès de l'idée anti-chrétienne et rationaliste? Personne ne le conteste, et les évêques eux-mêmes ont été les premiers à signaler l'invasion de l'athéisme social. Mais si les croyants faiblissent, la foi ne faiblira pas. Dans l'admirable système chrétien, où la foi suppose la libre coopération de la volonté aidée par la grâce, il n'est pas étonnant de trouver des chrétiens faibles, ignorants, apostats, obéissant aux instigations de l'amour-propre, de l'intérêt et de l'orgueil. Leur conduite inconséquente ne peut entamer la vérité de la religion qu'ils professent.

D'autre part, l'auteur, qui se dit rapporteur fidèle et critique impartial, aurait dû considérer le tableau plus consolant des progrès de l'idée chrétienne. L'Église établie, l'anglicanisme s'ébranle, ses plus belles intelligences trouvent à Rome le repos et la vérité; nos missionnaires portent la foi, au prix de leurs labeurs et de leur vie, aux extrémités de la terre; les congrégations religieuses vouées à l'instruction, au soulagement des misères, à toutes les œuvres de la charité, se multiplient en dépit des entraves suscitées par une politique illibérale et tracassière. L'Église se réunit en Concile pour discuter les graves problèmes du temps et proclamer en face de l'univers étonné sa force et sa vitalité.

Que le philosophe compare ces faits avec les signes de décadence sur lesquels il insiste tant, qu'il tienne compte surtout des causes qui les produisent : d'une part l'erreur, aidée des passions, soutenue par l'intérêt, flattant l'orgueil et la sensualité; de l'autre la rigide vérité prêchant l'humilité, la mortification et le mépris des richesses. En donnant ainsi au lecteur tous les éléments de la question, il sera juste et impartial, mais alors son argument tombera par terre parce qu'il repose sur une fausse supposition de cause : *Fallacia non causæ ut causæ*, disent les logiciens.

Si les temps modernes ne sont pas aussi favorables à la libre pensée que se l'imagine M. Vacherot, il devra forcément renoncer à ses espérances pour l'avenir. Les vœux du rationalisme ne se réaliseront pas, car l'Église a les promesses d'une vie immortelle. La saine raison s'en félicite, parce que les désirs insensés du philosophe ramèneraient le monde au paganisme et à la barbarie.

IV.

Après cette étude générale de l'ouvrage, nous ajoutons quelques considérations particulières pour mieux caractériser l'esprit et les tendances de la philosophie indépendante.

I. M. Vacherot professe-t-il l'athéisme? Il n'aime pas à l'avouer et proteste à plusieurs reprises contre l'intolérance des écrivains qui n'hésitent point à lui adresser ce reproche. Mais ont-ils tort? Si nous ne voulons pas nous payer de mots, l'athéisme nie l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être infini, personnel, créateur du monde, intervenant d'une manière naturelle et surnaturelle dans les choses de la nature et de l'histoire. Cette notion rationnelle, démontrée objective par l'existence du monde, est inconciliable avec le Dieu-substance de Spinoza, le Dieu-nature de Gœthe, le Dieu-idée de Hégel, le Dieu-idéal de Renan et ne peut entrer dans le système métaphysique de M. Vacherot. « Le mot Dieu, dit-il (p. 160), n'a pas le même sens pour les philosophes que pour les croyants.... et même, à y regarder de près, le Dieu de Mallebranche et de Fénelon est-il exactement le même que le Dieu de Bossuet? » Comme si les divergences sur l'origine de l'*idée de Dieu* impliquaient nécessairement des hésitations sur son existence et ses attributs essentiels! Tous, philo-

sophes et croyants, adorent l'être souverainement parfait et distinct du monde, mais tous ne s'accordent pas sur la manière dont la raison acquiert la première connaissance de cet être. Est-ce par intuition ou par déduction? Depuis que le traditionalisme et l'ontologisme sont bannis des écoles catholiques, les bons esprits reviennent à la théorie de l'École, basée sur le texte de saint Paul (Rom. I, 18 seqq.) et confirmée par le Concile du Vatican dans sa première Constitution dogmatique.

Mais, demande l'auteur, la personnalité, telle que l'entend la psychologie, n'est-elle pas contradictoire à la notion d'infini? D'après la psychologie du bon sens, la personne est une substance raisonnable, complète, indépendante et n'appartenant à aucune autre substance comme partie. Pourquoi cette notion serait-elle incompatible avec l'infini? Pourquoi une substance ayant toutes les perfections n'aurait-elle pas celle de la personnalité? La raison ne trouve ici aucune contradiction. Mais si vous concevez l'infini à la façon d'une quantité illimitée, ou bien si vous le confondez avec l'être indéterminé qui tend à la conscience de lui-même, il sera difficile, sinon impossible, d'y voir une personne.

Aussi, si l'auteur n'est pas athée proprement dit, il ne recule pas devant le panthéisme : « Si l'unité substantielle de l'infini et du fini, de l'universel et de l'individuel, constitue le panthéisme, je suis panthéiste depuis longtemps. Si quelques intelligences ont paru perdre, dans ce système, le sentiment des réalités individuelles et des personnalités libres et responsables, j'avoue que ma vision des choses et des personnes dans l'universelle et infinie Unité ne m'a jamais laissé un moment de doute et d'inquiétude sur l'autonomie de mes mouvements et la liberté de mes actes » (p. 238).

M. Vacherot, qui n'aime pas les mystères, ne recule pas,

il faut l'avouer, devant les plus grandes absurdités, quand les besoins de la cause les demandent. Concilier le développement fatal d'une seule substance aux attributs contradictoires avec des réalités individuelles et libres, c'est un problème dont nous laissons la solution aux esprits forts.

II. « Le miracle est une négation de la science, dont l'objet repose sur la stabilité et l'universalité des lois de la nature. » Celui qui doute de la possibilité des miracles, doit être relégué aux petites-maisons, dit Rousseau. Si les lois de la nature jouissent d'une immutabilité absolue, le miracle est impossible. Mais comment la raison concilie-t-elle l'existence d'un Dieu personnel, distinct du monde, avec des lois aveugles, nécessaires, immuables et indépendantes du Créateur?

Les conclusions des sciences naturelles, basées sur l'induction, supposent toujours une condition sous-entendue, si Dieu ne déroge pas aux lois de l'univers. Dieu cependant ne fait pas de miracle sans utilité, sans le manifester en certaines circonstances exceptionnelles : la science, par conséquent, conserve tous ses caractères, même en admettant la possibilité et le fait d'une opération immédiate de Dieu.

Si le principe de l'auteur était vrai, il faudrait nier la possibilité des sciences politiques, économiques, morales et historiques. Leur objet appartient à l'activité libre de la nature humaine et leurs conclusions admettent par conséquent des exceptions. Mais le principe est évidemment faux : la science constate simplement les lois qui gouvernent le monde physique et moral, réservant à la méthaphysique le soin de résoudre le problème si Dieu en quelques cas isolés peut déroger à ces lois. La raison donne une réponse affirmative, parce que, en créant les causes secondes, Dieu n'a pas abdiqué le pouvoir d'intervenir d'un manière im-

médiate dans les phénomènes de la nature et de l'histoire.

III. Le péché originel est un mystère contraire à la justice. L'ignorance seule peut soulever cette objection. Quelle injustice y a t-il, si, avant d'accorder au genre humain des bienfaits indus et surnaturels, Dieu met une condition que le premier homme avait la plus grande facilité de remplir? Si par le péché il perd ce trésor pour lui et ses descendants, il n'y a pas ombre d'injustice parce que ni Adam ni ses fils n'avaient aucun droit aux biens dont le péché les a privés.

Le concept du surnaturel, qui échappe complétement à l'auteur, est indispensable pour se rendre compte de la nature et des suites du péché originel. Les facultés naturelles de l'homme sont sorties intrinsèquement intactes de l'épreuve, à tel point que nous devons dire avec la doctrine catholique : Sans manquer à aucun de ses attributs, Dieu pouvait créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui.

IV. Comment donc peut-on comprendre la prière, quand on entend par Dieu l'être parfait dont la suprême sagesse a conçu, dont la suprême puissance a créé le monde? Quel genre de prière adresser à un Dieu dont les décrets sont les lois immuables de la nature? A quoi bon prier l'éternelle sagesse, qui a tout prévu et tout fait pour le mieux?

Si Dieu est simplement l'idéal de la pensée — un être abstrait et indéterminé poussé à un développement fatal — s'il existe des lois immuables de la nature, la prière chrétienne ne se conçoit plus. Mais, quoi qu'en disent les infaillibles révélations de la science moderne, nous n'admettons pas ces hypothèses avancées sans preuve aucune et contraires à toutes nos idées sur Dieu, son indépendance et sa liberté. Le catéchisme expliquera à nos libres-penseurs l'utilité et l'efficacité de la prière, ainsi que sa compatibilité avec les perfections divines.

Il est temps de terminer : nous n'avons pas voulu

écrire une réfutation complète du livre de M. Vacherot. Il faudrait pour cela des volumes. Il nous suffit de signaler cet ouvrage comme excessivement dangereux. Il renferme la substance de toutes les objections faites contre la divinité du christianisme, car rien ne montre mieux sa force et sa vitalité que l'impuissance des adversaires, condamnés à répéter les mêmes choses contraires aux premiers principes de la raison humaine. Mais le lecteur simple et de bonne foi se fait aisément illusion. Le ton doctrinal, calme et raisonné, le style élégant, méthodique et clair, l'absence de tirades déclamatoires, tout concourt à faire entrer le doute dans les âmes candides et croyantes. Les attaques répétées contre un Dieu personnel et distinct du monde font une impression sinistre et douloureuse : on se demande avec effroi si l'athéisme a pu gagner un homme doué d'un trempe d'esprit peu ordinaire, d'une érudition brillante et de vrais talents philosophiques et littéraires.

Comment un tel homme peut-il sérieusement souhaiter à l'humanité le sort du poète-athée mourant avec ces paroles sur les lèvres : « de la lumière, encore et toujours de la lumière. » Nous ne souhaitons pas une telle fin à M. Vacherot ; bien au contraire, nous espérons qu'avant de rendre son âme à Dieu, il pourra jouir de la pleine lumière, de celle de la religion catholique.

C. Deleal.

LES APÔTRES DE LA GAULE BELGIQUE

AU IIIe SIÈCLE

SONT-ILS DES COMPAGNONS DE SAINT DENYS DE PARIS?

—

Deuxième article

—

V.

Avant d'examiner les documents relatifs aux autres Saints dont M. l'abbé Bernard voudrait faire également des compagnons de saint Denys, il n'est pas inutile de relever la date qu'il assigne à la mort des deux Martyrs dont nous venons de parler.

Saint Fuscien et saint Victoric souffrirent sous Dioclétien, c'est un fait incontestable, au témoignage de leurs Actes, et M. Bernard s'est donné un luxe d'érudition inutile en citant Usuard, Adon et le Martyrologe romain, pour établir une proposition que nul ne contredit; mais ces diverses autorités, pas plus que les deux textes de leurs Actes, ne donnent cette date de 290 indiquée par l'auteur des *Origines de l'Église de Paris.* Nous regrettons qu'il ne fasse pas connaître la source où il a puisé ce renseigne-

ment, malheureusement il est muet à ce propos, non-seulement en cet endroit, mais plus loin (p. 178), lorsqu'il assigne encore cette époque, bien qu'un peu moins formellement — « vers l'an 290 », — au supplice de saint Quentin. Je me trompe. Plus loin encore (p. 183) il invoque le « témoignage du Martyrologe romain » pour avancer que saint Fuscien, saint Victoric et leurs compagnons « ont été mis à mort vers l'an 290 ». Or, le Martyrologe romain ne dit rien de semblable ; il assigne le supplice de ces Martyrs à la persécution de Dioclétien, mais n'indique aucunement l'année. Chacun sait d'ailleurs que la persécution de Dioclétien n'eut pas lieu en 290, et si l'on se reporte aux ouvrages de Baronius, on verra que l'illustre rédacteur du Martyrologe romain place la mort des Martyrs de la Gaule Belgique non en 290, mais en 303, année de la grande persécution de Dioclétien et Maximien. Ceci dit, uniquement pour constater que M. Bernard attribue au Martyrologe romain un témoignage qu'il ne donne pas, nous croyons devoir faire observer que les Actes de nos Martyrs mettent leur mort à l'époque de la persécution générale. Le passage que nous avons cité des Actes de saint Fuscien le prouve suffisamment. Il en est de même pour les Actes de saint Quentin, pour ceux des saints Crépin et Crépinien, etc., et ces divers monuments s'accordent avec les Actes sincères de saint Maurice par saint Eucher de Lyon, de saint Victor de Marseille, des saints Donatien et Rogatien de Nantes, etc., qui tous affirment que la mort de ces illustres Martyrs des Gaules arriva pendant la grande persécution de Dioclétien. Nous n'ignorons pas que certains auteurs, se fondant sur une mauvaise relation du massacre de la légion Thébéenne, de beaucoup postérieure à celle de saint Eucher, ont voulu établir qu'il y avait eu dans les Gaules une persécution, locale en quelque sorte, vers l'an 287, persécution dont le martyre de la légion Thébéenne, arrivé selon ces critiques

en 286, aurait été comme le signal. Tillemont a été le principal défenseur de ce système, Baillet l'a suivi, et le succès que cette thèse a obtenu n'est pas une des moindres preuves de la facilité avec laquelle certaines théories historiques parviennent à s'imposer, lorsqu'elles sont présentées d'une manière spécieuse et avec un certain appareil de preuves souvent plus brillant que solide. Les Bollandistes, qui du reste n'ont que trop sacrifié aux doctrines de Tillemont et de son école, ont eux-mêmes adopté en partie cette opinion, bien qu'ils l'aient formellement contestée pour saint Maurice et sa légion sainte. C'est donc maintenant une chose à peu près reçue, surtout chez les érudits qui se bornent à copier leurs devanciers, que nos Martyrs de la Gaule Belgique ont souffert en 287 ; cependant, nous le reconnaissons, tous les auteurs qui ont parlé de ces Martyrs, même en se rangeant sous le drapeau de Tillemont, n'ont pas cru devoir circonscrire leur mort dans cette seule année, ils ont quelquefois avancé d'un an celle de plusieurs, plus souvent reculé de quelques années celle d'autres. Il résulte de cela que, pour presque chacun de nos Martyrs, nous trouvons les indications les moins homogènes et les plus discordantes, paraissant ne s'accorder que sur un seul point : celui de contredire formellement leurs Actes en les mettant en dehors de la grande persécution.

Pour les saints Fuscien et Victoric cette confusion générale n'existe pas moins que pour leurs compagnons. Cependant, il faut le reconnaître, en dehors de ceux qui, conformément aux Actes et aux vieilles traditions, pensent qu'ils moururent en 303, la presque unanimité des auteurs favorables au système historique de Tillemont regardent l'année 287 comme l'époque la plus probable de leur supplice. C'est l'indication que donne Ghesquière, dans le savant commentaire qu'il leur consacre, et que reproduit, d'après lui, M. l'abbé Parenty, dans le *Légendaire de la*

Morinie. C'est aussi la date que les Bollandistes assignent à la mort des innombrables Martyrs de Trèves, à celle de saint Piat, etc. Pour saint Quentin, dont nous allons parler, et dont le martyre précéda de quarante jours celui des saints Fuscien et Victoric, même incohérence d'indications. Même chose pour saint Crépin et saint Crépinien; ajoutons cependant que les nouveaux Bollandistes, dans leur commentaire sur ces derniers Martyrs, veulent que le massacre de la légion thébéenne ait eu lieu en 285, et qu'ils placent la mort des Saints Soissonnais en cette année ou en la suivante, ce qui aurait pour résultat d'établir en même temps que la mort de tous les Martyrs de la Gaule Belgique qui souffrirent sous Rictiovare est antérieure à 287, puisque, au témoignage des Actes, le célèbre persécuteur périt lui-même en faisant torturer Crépin et Crépinien.

Au milieu de cette confusion d'indications chronologiques diverses, nous n'avons pas encore rencontré la date de 290 que M. Bernard dit être celle de la mort de nos Martyrs; nous ne doutons pas qu'elle ne puisse être trouvée dans quelqu'un des innombrables livres où leur mort est rapportée, car on peut y trouver l'indication de presque chacune des années comprises entre 285 et 305, c'est-à-dire de tout le règne de Dioclétien, mais nous ignorons sur quoi l'auteur des *Origines de l'Église de Paris* base sa préférence et n'avons pas à le rechercher; qu'il nous suffise de dire qu'elle ne paraît pas trop bien justifiée.

D'ailleurs, rien de moins certain que cette persécution partielle ordonnée par Maximien, peu après son avènement à l'empire, et dont le massacre de la légion thébéenne aurait été le début; aucun ancien historien n'en fait mention. Il y a quelque raison de croire que la légion thébéenne ne fut formée qu'en 292; elle n'aurait donc pu être massacrée cinq ou six ans plus tôt. Il est bien remarquable que le plus ancien récit que nous ayons de la mort

glorieuse de saint Maurice et de ses compagnons, qui a été écrit par saint Eucher, évêque de Lyon, dise en propres termes que ces Martyrs furent mis à mort lors d'une persécution générale ; que les Actes les plus authentiques d'un grand nombre de Martyrs des Gaules mettent également leur mort à l'époque de la grande persécution, et que l'on ne tienne aucun compte de tous ces documents, pour vouloir, sur la foi d'une pièce plus récente et d'une valeur douteuse sur les Martyrs d'Agaune, mettre le supplice de tous ces glorieux témoins de la Foi dans notre patrie au temps de la révolte des Bagaudes. L'esprit de système n'y aurait-il pas poussé un peu? On comprend, il est vrai, que, pour ceux qui veulent placer la mort de saint Denys sous Dioclétien, il est plus commode de le faire martyriser dès l'année 286 que d'être obligé d'attendre jusqu'en 303, ce qui lui donnerait un apostolat de plus de cinquante ans. Mais cela ne nous regarde pas.

Nous n'avons pas l'intention d'examiner à fond en ce moment la question de l'époque où moururent nos Martyrs, elle n'importe que fort peu à l'objet principal de la présente étude ; mais nous ne pouvions nous empêcher de faire remarquer comment M. Bernard affirme, sans hésitation aucune, des points fort contestables, et surtout la facilité avec laquelle il passe sous silence les auteurs qui ont soutenu une thèse contraire à la sienne, et dont il ne réfute ni ne discute aucun argument. Pour le moment nous renverrons le lecteur à un savant ouvrage, dont nous n'approuvons point cependant toutes les parties, où l'auteur réfute, avec une grande vigueur et une solide érudition, le système de Tillemont et de son école, et montre que les Martyrs des Gaules sous Dioclétien et Maximien ne doivent point être séparés de ceux de la grande persécution qui commença l'an 303 (1).

(1) *Origines chrétiennes de la Gaule, date de saint Firmin, contre Til-*

Avant de poursuivre, qu'il nous soit encore permis, puisque nous en sommes aux questions chronologiques, de faire observer que, même pour ceux qui placent la mission de saint Denys en 250, il n'est pas aussi évident que M. Bernard paraît le supposer que ce Saint ait souffert sous Dioclétien. Un ancien magistrat de la Cour de Douai, qui a publié dernièrement un travail à peu près sur le même sujet que celui de M. l'abbé Bernard, croit que le premier évêque de Paris fut martyrisé pendant la persécution de Valérien, en 258 (1). M. Bernard avoue lui-même (p. 158) que divers auteurs assignent au supplice de saint Denys la persécution d'Aurélien, et il ne donne aucune bonne raison contre ce sentiment (2).

Comme nous n'admettons nullement la mission de saint Denys au IIIe siècle, nous n'examinerons point la valeur des raisons alléguées par notre auteur pour établir que ce Saint fut martyrisé dans les premières années du règne de Dioclétien. Elles résisteraient, croyons-nous, difficilement à l'analyse et il serait aisé de démontrer que sa thèse se réduit à une hypothèse qui n'a même pas l'appui d'un

pemont, MM. Dufour, Tailliar, Salmon, Obanos, etc. Paris, Dumoulin, 1867, gr. in-8°, p. 197 ss. — V. aussi *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, par M. l'abbé J. Corblet, t. 1. 562. — Nous nous proposons de traiter à fond ce grave sujet dans l'*Histoire de saint Quentin*, à laquelle nous travaillons depuis longtemps.

(1) *Essai sur les origines et le développement du Christianisme dans les Gaules*, par M. Tailliar, p. 174 et suiv.

(2) M. Bernard affirme, p. 160, que le martyre de saint Denys fut, de l'aveu de tous, ordonné par Sisinnius. Nous croyons qu'il aurait peine à établir sa proposition sans l'appui des documents qui placent ce martyre au premier siècle. Le vieux Martyrologe romain ne nomme le juge de saint Denys que Fescennius, et Usuard ne parle pas autrement. Saint Adon, il est vrai, l'appelle Fescennius Sisinnius, mais il est postérieur aux Aréopagitiques d'Hilduin. L'existence d'un comte Sisinnius, persécuteur de martyrs à Aquilée, sous Dioclétien, ne prouve rien pour le martyre de saint Denys dans la même persécution, car on n'établira jamais l'identité des deux personnages ; et l'établît-on, l'on ne pourrait pas plus prouver que ce persécuteur n'a pas pu être en Gaule pendant la persécution d'Aurélien, et même pendant celle de Valérien.

seul Martyrologe ni d'un seul auteur antérieur au XVIIe siècle.

Après cette digression, que le lecteur peut-être ne jugera pas inutile, nous reprenons notre sujet principal. Nous avons, dans les pages précédentes, fait voir que les Actes des saints Fuscien et Victoric, principal appui du système que nous combattons, ne peuvent établir le fait en question; il nous reste à voir si les Actes de chacun des Saints qui sont regardés comme leurs compagnons pourront suppléer aux défauts que nous avons constatés dans l'un des textes de ce document et au silence de l'autre.

M. l'abbé Bernard reconnaît tout d'abord que :

« Les histoires particulières des autres apôtres de la Gaule Belgique ne sont pas aussi explicites que les actes des saints Victoric et Fuscien, sur le nombre des douze missionnaires compagnons ou disciples de saint Denys de Paris. »

C'est avouer lui-même que ces Actes forment l'unique base de son argumentation et que si on détruit leur autorité tout le système croule. Cependant il estime que ces *histoires particulières* ont

« Cela de remarquable, que presque toutes signalent entre eux des rapports qui viennent affermir la coïncidence dont nous tirons en ce moment parti pour fixer au IIIe siècle l'arrivée de saint Denys de Paris (1). »

Nous allons examiner la valeur de ces rapports; ils nous feront juger celle de la coïncidence signalée, en ce qui concerne la question de saint Denys.

VI

De tous les membres de cette glorieuse phalange de héros chrétiens qui vinrent à la fin du IIIe siècle confesser

(1) *Origines de l'Eglise de Paris*, p. 176.

généreusement Jésus-Christ dans la Gaule Belgique, et qui tous, ou presque tous, ont recueilli dans ces contrées la palme du martyre, il n'en est pas dont l'histoire soit plus authentique que saint Quentin, le plus célèbre d'entre eux.

On possède plusieurs versions des Actes de ce saint Martyr; elles peuvent être ramenées à trois textes différents, qui ne sont que trois rédactions successives du même récit original.

1° Le texte édité par Colliette, d'après deux manuscrits présentant ensemble quelques variantes, et dont le n° 5299 de la Bibliothèque impériale, mentionné par M. Bernard, est, croyons-nous, le plus ancien exemplaire connu présentement, mais non peut-être le plus correct. Les différentes copies de ce texte n'offrent entre elles que d'assez légères variantes qui laissent parfaitement apercevoir une origine commune. Nous croyons, non sans fondement, retrouver dans ce texte, malgré quelques altérations et interpolations, la Passion originale du saint Martyr, écrite par un témoin de la première invention de ses reliques, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IVe siècle.

2° Le texte publié par Surius, que Tillemont avait en grande estime, dont il a dit : « Nous avons peu d'actes de Martyrs qui soient mieux écrits que ceux de saint Quentin (1) », et qu'il supposait antérieurs à la seconde invention de ses reliques par saint Éloi, conséquemment au plus tard du début du VIIe siècle (2). Ce texte est une repro-

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. IV, 433.

(2) « Il y a quelque lieu de croire qu'ils sont écrits avant la découverte du corps de S. Quentin par saint Éloi, puisqu'ils n'en parlent pas du tout. Ils pourroient mesme mériter une autorité presque égale à celle des actes originaux puisqu'ils sont écrits sur une autre histoire faite par un homme qui fut présent à la première translation du Saint, 55 ans apres son martyre) si le grand nombre des miracles et des prodiges peu croyables que l'on y trouve, ne donnoit lieu de croire que

duction paraphrasée du précédent, auquel il est identiquement semblable pour le fond.

3° La version dite de Raimbert, du nom du chanoine régulier de Saint-Quentin qui la transcrivit au commencement du XIIe siècle (1104), et dont le manuscrit existe encore, mais dont la rédaction est probablement antérieure. C'est une autre paraphrase de la Passion originale, où nous trouvons cette seule différence, pour le fond, que l'auteur donne au Saint onze compagnons tandis que les deux autres n'en indiquent qu'un seul.

Ceci dit, voyons quels renseignements ces documents nous donneront pour le sujet qui nous occupe.

D'abord, tous trois disent expressément que Quentin arriva dans les Gaules au temps de Maximien et de Dioclétien. Ensuite les deux premières versions ne lui donnent, comme nous venons de le dire, qu'un seul compagnon, nommé Lucien ou Lucius (1), qui vint avec lui jusqu'à Amiens, où il le quitta pour aller à Beauvais.

Raimbert est le seul qui reproduise une liste de douze noms, mais il ne la présente que comme une tradition confirmée par les Passions de ces Martyrs.

« En ce temps donc (sous Dioclétien et Maximien), le bienheureux Quentin, et le très-saint Lucien, partis de Rome, sous la conduite du Seigneur, vinrent en Gaule. On rapporte aussi, et les livres de leurs combats attestent, que les saints Crépin et Crépinien, Rufin, Valère, Marcel,

l'auteur de ces actes a ajouté à son original aussi bien pour les faits que pour les paroles. » TILLEMONT, vol. cit., p. 700. — Nous examinerons ailleurs la valeur de ces critiques du coryphée de Port-Royal, à propos des miracles que renferme la passion de saint Quentin. Tillemont oublie de nous dire quels sont les miracles à son jugement *croyables*, et les miracles selon lui *peu croyables*.

(1) Un des deux manuscrits dont Colliette reproduit le texte porte *Lucius*, qui, on le verra plus loin, est aussi le nom indiqué par les Actes des saints Crépin et Crépinien, publiés par les Bollandistes.

Eugène, Victoric, Fuscien, Piat et Rieul, arrivèrent également avec eux (1). »

Cette liste est évidemment extraite des Actes de saint Fuscien précédemment cités.

On trouve une énumération exactement semblable des compagnons de saint Quentin dans un sermon sur la *Tumulation* des saints Quentin, Victoric et Cassien, qui ne peut guère être antérieur au Xe siècle. L'auteur dit que ces noms sont rapportés par l'histoire, *quorum vocabula singulorum narrat historia* ; ce qui nous paraît désigner la Passion dite de Raimbert, dont il reproduit textuellement les expressions. — Nous n'entendons point cependant nous prononcer ici sur l'antériorité de l'un ou l'autre de ces deux documents, ce qui nous importe peu en ce moment. — Il fait ensuite une observation que nous ne saurions omettre : « Plusieurs rapportent aussi, dit-il, que saint Denys l'Aréopagite arriva avec eux ; mais l'ordre des temps le repousse et la raison de la vérité ne permet pas de le croire. Car cet illustre confesseur a conquis la palme du martyre au temps de Domitien, et ceux-ci *sont entrés en Gaule* et ont commencé d'y prêcher les grandeurs de Jésus-Christ au temps de Dioclétien et de Maximien (2). »
M. Bernard n'attachera aucune importance à la première partie de cette réponse, mais nous tenons, nous, à faire

(1) Hac itaque tempestate beatissimus Quintinus, et sanctissimus Lucianus, Roma egressi, Domino ducente, in Gallias venerunt. Fertur etiam, sed et libelli eorum certaminum testantur, cum eis sanctos Crispinum et Crispinianum, Rufinum, Valerium, Marcellum, Eugenium, Victoricum, Fusciannm, Piatonem, atque Regulum, pariter advenisse. V. COLLIETTE. *Mémoires pour servir à l'histoire du Vermandois*, t. i, p. 131-132.

(2) Fertur etiam a plerisque S. Dionysius Areopagita cum eisdem advenisse ; sed temporum series refellit, nec ratio veritatis credi sinit. Hic denique confessor Domini pretiosus, Domitiani temporibus Martyrii palmam est adeptus, isti vero temporibus Diocletiani et Maximiani Gallias sunt ingressi, et Christi magnalia prædicare exorsi. — *Sermo de Tumulatione SS. Christi martyrum Quintini et Victoricii et confessoris Cassiani*, ap. COLLIETTE, vol. cit., p. 386

remarquer la seconde qui rappelle que saint Quentin et ses compagnons arrivèrent dans nos contrées sous le règne de Dioclétien et de Maximien ; c'est-à-dire, au moins trente-cinq ans après la date assignée par saint Grégoire de Tours à la mission de saint Denys.

La liste des onze compagnons de saint Quentin, telle que la donne le texte de Raimbert, a été reproduite par tous les historiens de ce saint Martyr. Elle fut inscrite, au XIVe siècle, au-dessous d'une représentation de sa vie qu'un chanoine de l'église de Saint-Quentin fit sculpter sur la clôture du chœur de cette collégiale. Les douze noms, inscrits dans l'ordre où les rapportent les documents précités, n'ont pas disparu avec les statues dont ils formaient la légende, et on peut encore lire ce témoignage plusieurs fois séculaire de la tradition du Vermandois sur les noms des compagnons de son glorieux patron (1).

Est-il nécessaire de dire que les anciens Bréviaires d'Amiens du XIIIe au XVIIe siècle, pas plus que ceux de l'Église de Saint-Quentin, ne rattachent ce Saint à la mission de saint Denys ?

Ajoutons enfin, chose digne de remarque, qu'au siècle dernier, lors des changements liturgiques par suite desquels tant de traditions antiques furent effacées ou altérées, le diocèse de Noyon et l'Église de Saint-Quentin restèrent

(1) On lisait au-dessous ces rimes aujourd'hui effacées qu'un écrivain du XVIIe siècle nous a conservées :

> Du temps de Dioclétian
> Et au Midi Maximian
> Empereurs, partirent de Rome
> Sainct Qventin et les Saincts dont nozme
> Les noms cy-dessus l'escriture.

— V. QUENTIN DE LA FONS, *Histoire particulière de l'Église de Saint-Quentin*, publiée par Ch. Gomart, tome I, p. 81. — Nous reproduisons cette inscription comme un témoignage de la tradition du Vermandois, au XIVe siècle, sur l'époque de la venue de saint Quentin et de ses compagnons.

fidèles à leurs vieilles traditions, en ce qui concerne les noms des compagnons du patron du Vermandois, et qu'il n'est fait aucune mention de saint Denys dans les leçons du jour de la fête de saint Quentin (1), quelles que fussent alors les idées régnantes sur ce sujet. De sorte que nous sommes en droit de dire que tous les monuments historiques et liturgiques sur saint Quentin, depuis son antique Passion jusqu'aux Actes paraphrasés par Raimbert, et depuis la paraphrase de Raimbert jusqu'au Bréviaire de Noyon, à l'usage de l'église royale de Saint-Quentin, publié en 1774, s'accordent à présenter cet illustre Martyr comme envoyé dans les Gaules à l'époque de Dioclétien, et n'en font pas un compagnon de saint Denys. Il est difficile, pensons-nous, de trouver une tradition plus respectable, plus immémoriale et plus constante, et nous en conclurons, contrairement à l'affirmation de M. l'abbé Bernard (p. 182), que non seulement il n'est pas « constant que saint Quentin, saint Fuscien et saint Victoric ne sauraient être séparés de saint Denys, » mais que précisément le contraire est historiquement établi.

VII

M. Bernard a bien vu lui-même qu'aucun texte des Actes de saint Quentin ne pouvait servir à faire regarder ce cé-

(1) Quintinus Romanus Zenonis Senatoris filius..... assumptis secum e Romana nobilitate Luciano, Fusciano, Victorico, aliisque octo... in Belgium pervenit. — BREVIAR. NOVIOMEN. *in fest. S. Quintini*, lect. IV. *Pars autumnalis*, p. 500. — Les mêmes expressions se retrouvent dans le Propre romain actuel du diocèse d'Amiens. — Quintinus, quo nemo prior aut clarior verbi divini apud Belgas præco noscitur, Romanum Senatorem, Zenonem nomine, patrem habuit. Dum in Christianos sævirent Diocletianus et Maximianus, sedemque beati Petri, sanctus aut Caius aut Marcellinus occuparet; in Gallias, ille Christum prædicaturus venit, assumptis secum e Romana nobilitate Luciano, Fusciano, Victorico, aliisque octo pii propositi sociis... — BREVIAR. NOVIOMEN. AD USUM REGALIS ECCLESIÆ S. QUINTINI, *in fest. S. Quintini*, lect. IV. *Pars autumnalis*, p. 530-531.

lèbre Martyr d'Amiens comme un compagnon de saint Denys : aussi passe-t-il fort rapidement sur ce point et tâche-t-il de le rattacher au premier évêque de Paris, au moyen de saint Lucien de Beauvais. Il ne peut du reste apporter en preuve qu'une phrase incidente de saint Ouen de Rouen, dans sa Vie de saint Éloi, et il ajoute :

« Or, les actes les plus anciens offrent dans saint Lucien, à la pieuse admiration des fidèles, un des compagnons de saint Denys. Il est d'ailleurs impossible de séparer l'histoire de saint Quentin des actes des saints Victoric et Fuscien dont la prédication se rattache à la mission de saint Denys, leur guide et leur maître.

« Si nous cherchons maintenant à quelle époque il faut rapporter le martyre de saint Quentin, collègue de saint Lucien, ami des saints Victoric et Fuscien, compagnons de saint Denys, nous voyons qu'il souffrit pendant la persécution de Maximien, vers l'an 290 (1). »

Nous ne contestons pas la concision de cet exposé, nous nous bornons à contester l'exactitude de la série d'affirmations qu'il renferme, partant, à nier sa conclusion. Nous avons vu que saint Fuscien et saint Victoric ne sont point des compagnons de saint Denys ; M. Bernard répétât-il son assertion plusieurs fois à chacune des pages de son livre, le témoignage formel rendu par leurs Actes qu'ils arrivèrent sous Dioclétien n'en subsisterait pas moins. Saint Quentin, leur ami et leur compagnon, vint avec eux en Gaule à la même époque ; ses Actes authentiques et une tradition constante ne permettent pas à ce sujet le moindre doute. Il n'accompagna point saint Denys, venu longtemps avant lui : les mêmes documents et la même tradition en font foi. Il avait un compagnon d'apostolat, nommé Lucien ou Lucius, dont nous ne savons que fort peu de chose si ce n'est qu'il le quitta à Amiens pour se rendre dans la cité des Bellovaques. Si ce saint personnage est le même que

(1) *Origines de l'Église de Paris*, p. 177-178.

saint Lucien premier évêque de Beauvais, comme saint Ouen le dit, il n'y a qu'une seule conséquence à en tirer : c'est que le premier évêque de Beauvais, arrivé sous le règne de Dioclétien avec saint Quentin et ses compagnons, n'aurait pas été compagnon de saint Denys. Mais, répond M. Bernard, « les actes les plus anciens offrent dans saint Lucien, à la pieuse admiration des fidèles, un des compagnons de saint Denys. » Quels sont ces Actes ? Nous regrettons que l'auteur des *Origines de l'Église de Paris*, qui emploie une demie page à citer des extraits de Martyrologes pour établir que saint Quentin est mort sous Dioclétien, ce que l'indication pure et simple de ses Actes aurait encore mieux prouvé et ce qui d'ailleurs n'a jamais été contesté, n'ait pas cru devoir indiquer, par une note de deux lignes, ces « actes les plus anciens », auxquels il fait allusion. Essayons de suppléer à son silence.

M. Bernard veut-il parler des Actes de saint Denys ? Nous ne savons. Examinons-les cependant à ce point de vue.

Les Actes de saint Denys connus sous le nom de Fortunat, mais que M. Bernard prétend plus récents, qu'il ne veut point que les Bollandistes aient publié comme authentiques, et auxquels cependant il est bien obligé d'emprunter la majeure partie de ce qu'il dit du premier évêque de Paris, ne mentionnent aucun autre de ses compagnons que les saints Rustique et Éleuthère : ce n'est donc point à ce document que M. Bernard entend renvoyer, à propos de saint Lucien.

Si nous jetons ensuite les yeux sur les autres Actes de saint Denys que nous y connaissions, nous y lisons effectivement que saint Lucien vint de Rome en Gaule avec le premier évêque de Paris, et qu'il fut envoyé par lui évangéliser Beauvais (1). Mais ces Actes soutiennent l'Aréopagitisme,

(1) V. *Origines de l'Église de Paris*, p. 514, 524, 534. — DARRAS, *Saint Denys l'aréopagite, premier évêque de Paris*, p. 304, 349, 361, etc.

et, conséquemment, M. Bernard ne leur trouve aucune valeur. — Étrange destinée que celle de saint Denys, appelé l'Apôtre des Gaules, honoré pendant une longue suite de siècles d'un culte et d'une vénération exceptionnels, et sur lequel, si nous en croyons M. Bernard et l'école dont il fait partie, il ne serait resté que des documents apocryphes ou falsifiés ! Heureusement, l'apôtre des Parisiens a eu d'autres historiens. — Ce n'est donc point l'autorité de ces Actes que M. Bernard prétend invoquer, car, voulût-il dire que l'on peut attacher quelque valeur aux faits qu'ils rapportent, en ne tenant point compte de ce qui concerne l'Aréopagitisme et des indications chronologiques, et en continuant à admettre la date indiquée par saint Grégoire de Tours, il faudrait en conclure que saint Lucien de Beauvais arriva dans les Gaules avec saint Denys, saint Saturnin, etc., à l'époque de Dèce : il ne serait donc point compagnon de saint Quentin, dont la mission appartient au règne de Dioclétien.

Est-ce enfin aux Actes mêmes de saint Lucien que M. l'abbé Bernard fait allusion ? Ils n'en prouveront pas mieux sa thèse, tout en démontrant que le premier évêque de Beauvais fut un compagnon de saint Denys. Il existe deux Vies du premier apôtre des Bellovaques ; de ces deux Vies, qui ont été publiées par Bollandus (1), la première a pour auteur saint Odon évêque de Beauvais au IXe siècle. Elle place la mission de saint Lucien sous saint Clément, et le fait venir en Gaule avec saint Denys, saint Saturnin, etc. Elle met son martyre sous Domitien et lui donne pour persécuteur le préfet Fescennius Sisinnius, qui fit mourir saint Denys. Selon nous, ce document possède une véritable autorité. M. Bernard n'en jugera point de même sans doute; il dira que l'auteur s'est laissé dominer par des *préjugés*

(1) ACTA SS. JANUARII, t. I, p. 461 et suiv.

Aréopagitiques. Fort bien, mais quoi qu'il y ait pour nous quelque difficulté à accuser d'ineptie ou de fourberie (ou ils ont voulu tromper ou ils se sont laissés tromper, point de milieu), les plus saints et les plus savants hommes du IXe siècle, Hincmar de Reims, Odon de Beauvais, Paschase Radbert de Corbie, Anastase le bibliothécaire, Raban-Maur et tant d'autres, admettons que saint Odon se soit abusé sur la véritable date de la mission de saint Denys et par conséquent de saint Lucien : on reconnaîtra bien que, pour le reste, il a dû exposer les vraies traditions de son Église. Remplaçons la date du pontificat de saint Clément par celle du règne de Dèce, et nous trouverons toujours que saint Lucien est venu en Gaule avec saint Denys, mais qu'il n'est point venu avec saint Quentin qui, tous les monuments historiques, liturgiques et traditionnels le proclament, n'arriva dans nos contrées qu'au temps de Dioclétien.

La seconde Vie de saint Lucien, *auctore monacho anonymo*, le fait venir en Gaule avec saint Denys et saint Quentin, il est vrai (elle ne mentionne aucun autre compagnon) ; mais ce document ne peut en cette circonstance faire autorité, car elle place la mission de ces trois Saints pendant la persécution de Julianus Cæsar, c'est-à-dire de Julien l'Apostat. Toute cette partie est visiblement une addition au texte de l'antique Passion du Saint, faite par un écrivain ignorant qui a confondu les deux Lucien et mis à la même époque les deux missions distinctes de saint Denys et ses compagnons (sous saint Clément selon les uns, sous Dèce suivant d'autres), et de saint Quentin et ses compagnons sous Dioclétien, missions qui comptaient chacune un saint Lucien. Cette deuxième Vie de saint Lucien a, d'ailleurs, été très-sévèrement jugée par les Bollandistes, qui la regardent comme absolument sans valeur. Un savant ecclésiastique de Beauvais en a pris la défense, il y

a quelques années, mais il n'entend soutenir que l'authenticité du récit de la Passion même du saint Martyr, et non les détails préliminaires qui y ont été ajoutés plus tard.

La venue de saint Quentin sous le règne de Dioclétien suffit à démontrer que son compagnon, du nom de Lucius ou Lucien, qui le quitta à Amiens pour aller évangéliser Beauvais, n'est pas le même que saint Lucien premier évêque de cette dernière ville, qui y fut martyrisé avec ses deux compagnons Maxien (ou Messent) et Julien, et qui, d'après la tradition constante du diocèse de Beauvais, vint certainement dans les Gaules avec saint Denys de Paris, antérieurement à l'arrivée de saint Quentin et de ses compagnons.

La similitude de nom des deux apôtres de Beauvais les a souvent fait confondre ; c'est ce qu'a fait saint Ouen dans la Vie de saint Éloi, mais nous avons vu que les documents les plus graves portent que saint Quentin et ses compagnons n'arrivèrent dans nos contrées que sous Dioclétien. Son compagnon Lucien ne peut donc être venu en même temps que saint Denys.

Plusieurs autres considérations concourent à démontrer la distinction des deux apôtres de Beauvais. Saint Lucien compagnon de saint Denys était évêque, c'est ce dont ne permettent point de douter l'antique et constante tradition de l'Église de Beauvais, un grand nombre de Martyrologes et de documents anciens, parmi lesquels nous citerons un calendrier de Corbie de 710, portant : 6 *idus januarii. Belvacus civitate natalis S. Luciani episcopi et martyris.* Ce point a été scrupuleusement étudié et mis en lumière, avec une immense érudition et un luxe de preuves excessivement remarquable, lors de l'adoption de la liturgie romaine à Beauvais, par l'auteur des *éclaircissements préliminaires sur le Propre de Beauvais* (1). Or les Actes

(1) V. *Proprio Ecclesiæ Bellovacensis Officia, a DD. Gignoux Episcopis,*

de saint Quentin ne disant même pas que le Lucien dont ils parlent fut revêtu du sacerdoce indiquent par là que, comme le patron du Vermandois, ce saint personnage n'était peut-être qu'un simple laïque.

Un fait encore plus constant, s'il est possible, c'est que saint Lucien, premier évêque de Beauvais, avait avec lui, à son arrivée dans cette ville, deux compagnons, Messent (ou Maxien) et Julien. Il serait inexplicable que les Actes de saint Quentin ne les aient pas nommés s'ils étaient les disciples du compagnon de saint Quentin.

Ajoutons enfin que ni les Martyrologes, ni les deux Vies déjà cités de saint Lucien de Beauvais, ni les autres monuments liturgiques qui le concernent, ne placent sa mort sous le règne de Dioclétien, circonstance qui, jointe aux remarques précédentes, indique bien que ce saint Martyr ne doit pas être regardé comme un compagnon de saint Quentin.

Cette distinction est du reste parfaitement indiquée dans le Propre du diocèse de Beauvais, et elle ressort avec évidence de l'examen de tous les documents que nous avons passés en revue. M. l'abbé Bernard, qui veut établir l'existence de deux évêques du nom de Paul à Narbonne, celle de deux Trophime à Arles, et qui nous donne, à sa page 131, une assez longue liste d'évêques du même nom se succédant à des intervalles très-rapprochés dans la même Église, ne saurait opposer la raison d'invraisemblance à cette coïncidence de deux Martyrs du même nom dans la ville de Beauvais, et nous conclurons que le Lucien compagnon de saint Quentin, sous le règne de Dioclétien, n'est pas le même que le saint Lucien compagnon de saint Denys de Paris.

S. Sedis judicio et emendationi permittenda, anno labente 1853. *Circa Breviarium Belvacense elucidationes prævias*. p. XV à XX.

VIII

L'étude des Actes des saints Crépin et Crépinien, et des monuments liturgiques relatifs à ces illustres Martyrs de Soissons, va confirmer ce que nous avons vu dans les articles précédents, et, à son aide, nous continuerons de desserrer les mailles du réseau, laborieusement tissé, dans lequel M. Bernard voudrait envelopper saint Denys et les Martyrs de la Gaule Belgique de la persécution de Maximien et Dioclétien.

Citons d'abord le début de leur Passion, tel qu'il a été publié par les Bollandistes d'après plusieurs manuscrits très-anciens :

« Lorsque, sous Dioclétien et Maximien, qui, jouissant ensemble du pouvoir impérial, s'efforcèrent, avec la même malice, d'attaquer l'Église du Christ, une violente persécution retentissait dans le monde presque entier, Quentin, Lucius, Valère et Eugène, nés à Rome de nobles familles, vinrent prêcher en Gaule. Crépin et Crépinien, leurs égaux par la naissance, qui les avaient suivis, animés du même zèle, choisirent la ville de Soissons pour leur demeure (1). »

(1) Quum sub Diocletiano et Maximiano, qui simul potiti imperii potestate, eadem militia (*malitia*) Christi nisi sunt expugnare ecclesiam, persecutio sæva in universo pœne orbe perstreperet ; Quintianus, Lucius, Valerius et Eugenius, Romæ claris natalibus orti, in Gallias prædicare venerunt ;. . Quos secuti eadem fidei devotione parique natalium nobilitate Crispinus et Crispinianus, Suessionis civitatem hospitam suæ peregrinationis elegerunt;... — ACTA SANCTORUM, 25 octob. Le ms. 142 de la Bibliothèque d'Amiens (XIIe siècle) qui donne ce même texte porte seulement les noms de *Quintinus*, *Lucianus et Eugenius*, que nous trouvons également dans les manuscrits 115 (XIIe siècle), 152 et 153 (XVe siècle, de la même Bibliothèque. Le ms. 149 (XIIIe siècle) et le Bréviaire d'Amiens, ms. 112 (XIIIe siècle) de la même Bibliothèque, portent : *Quintinus*, *Lucianus*, *Rufinus*, *Valerius et Eugenius*, liste que reproduisent le texte de Surius et le Bréviaire d'Amiens de 1528 ; enfin nous ne trouvons que les noms de *Quintinus*, *Rufinus*, *Valerius et Eugenius* dans le manusc. 116 (XIVe siècle).

Le texte publié par Surius et celui de plusieurs anciens Bréviaires d'Amiens donnent des indications analogues, et aucun ne nomme saint Denys parmi les compagnons des saints Crépin et Crépinien.

Leurs légendes dans les anciens Bréviaires de Soissons et dans le Propre du diocèse d'Osnabruck, où ils sont honorés d'un culte tout particulier, comme dans les Bréviaires d'Amiens de 1607, 1667, 1683, etc. gardent le même silence à l'égard de saint Denys.

Mombritius nous fournit la même observation (1). Enfin les Martyrologes de Bède, d'Usuard, de saint Adon, de Florus, pas plus que le Martyrologe romain, ne les désignent comme venus avec le premier évêque de Paris.

En présence de cette conformité de témoignages sérieux, il est impossible de soutenir que l'histoire et les traditions locales voient dans les deux Martyrs Soissonnais des compagnons de saint Denys, et l'indication précise de leur arrivée dans ce pays au temps de Maximien ne permet aucun doute à ce sujet.

M. Bernard ne s'occupe point de toutes ces preuves, il ne paraît même pas les soupçonner. Il en présente une d'un autre genre, qu'il croit irréfutable, à l'appui de son opinion ; écoutons-le :

« Un document particulier d'une importance indiscutable, dit-il p. 178, nous montre leur histoire intimement liée à celle de saint Denys de Paris. Dans un concile tenu à Soissons en 866, les évêques assemblés confirmèrent les priviléges de l'abbaye de Solognac (lisez : *Solignac*), près de Limoges. Nous lisons, aux actes de ce concile, que saint Éloi, fondateur de ce monastère, l'avait érigé vers l'an 631, en l'honneur de saint Pierre et de saint Paul, apôtres, de maître Denys, et

(1) S. Crispinus et Crispinianus, qui cum beato Quintio (*Quintino*) et cæteris de Roma in Galias venerant, Suessionensi civitate peregrinationis hospitium elegerunt. — Ap. ACTA SS., 25 octob. *Commentarius prævius de SS. Crispino et Crispiniano*, 2.

de Crépin et Crépinien, ses compagnons. Cette pièce, signée par l'archevêque Hincmar, qui présidait l'assemblée des évêques, est d'autant plus remarquable, en ce qui touche cette assertion, que les Pères du Concile rappellent en toute simplicité l'intention du fondateur de l'abbaye, et que Hincmar, en particulier, admettait l'aréopagitisme de saint Denys. C'est une preuve manifeste qu'au temps de saint Éloi on croyait dans les Gaules que saint Crépin et saint Crépinien avaient été les collaborateurs de saint Denys. »

Un moyen plus simple et beaucoup plus certain de connaître, à ce sujet, l'intention et la croyance de saint Éloi (1), est de consulter la charte de fondation de l'abbaye de Solignac, qui a été publiée par Mabillon et ensuite par D. Denys de Sainte-Marthe. Or, ce document détruit tout le raisonnement de M. Bernard, attendu qu'il n'y est pas fait la moindre mention des saints Crépin et Crépinien. La pièce du IXe siècle, par laquelle notre auteur veut prouver que, deux cent trente ans auparavant, saint Éloi regardait les deux Martyrs de Soissons comme des compagnons de saint Denys, et à laquelle il attribue à cet effet « une importance indiscutable », n'a donc en cette occasion aucune valeur.

Voici le début de la charte de saint Éloi datée du 10 des calendes de décembre de la dixième année du règne de Dagobert :

« In nomine Patris, etc... Ego Eligius, servus omnium servorum Christi, dominæ sacrosanctæ Ecclesiæ quam in honore sanctorum Petri et Pauli Apostolorum, Pancratii, et Dionysii martyrum cum sociis suis (2), Martini, Medardi, Remigii, et Germani confessorum, in suburbio Lemovicensi

(1) M. Bernard cite en note la Vie de saint Eloi par saint Ouen, qui parle bien de la fondation de Solignac, mais ne dit pas mot des Saints en l'honneur desquels ce monastère fut fondé. Il est regrettable qu'il n'ait pas songé à consulter la *Gallia christiana*.

(2) Avons-nous besoin de rappeler que cette expression : *saint Denys et ses compagnons*, désigne saint Denys, saint Rustique et saint Eleuthère.

intra fundum agri Solemniacensis, Deo authore, construxi, etc (1). »

Les Pères du Concile de Soissons n'ont donc pas rappelé « en toute simplicité l'intention du fondateur de l'abbaye », et « la preuve manifeste qu'au temps de saint Éloi on croyait que saint Crépin et saint Crépinien avaient été les collaborateurs de saint Denys », invoquée par M. Bernard, n'existe pas.

De plus, le Concile de Soissons prouve-t-il, comme M. Bernard paraît le croire, qu'on ait jamais regardé les saints Crépin et Crépinien comme des compagnons de saint Denys? Il est assez difficile d'admettre que des hommes de la valeur d'Hincmar, de Reims, et d'Odon, de Beauvais, tous deux signataires de ce Concile, et tous deux partisans, dans leurs écrits, de la mission apostolique du premier évêque de Paris, aient été assez simples pour regarder comme ses compagnons deux Martyrs du temps de Dioclétien (2). M. Bernard n'a pas cité le texte du Concile de Soissons, il n'en a donné qu'une analyse incomplète et même inexacte, dans laquelle il rend le mot *martyrum* par celui de *maître*, qui ne s'y trouve nullement ; essayons de le compléter en produisant le texte en question :

« Vir venerabilis atque beatissimus Elegius Viromandensis Ecclesiæ episcopus, amore supernæ hereditatis accensus, cœnobium ipsum in Limovicino rure, quod Solemniacus vocatur, in honore omnipotentis Dei, et veneratione beato-

(1) GALLIA CHRISTIANA, t. II, *Instrumenta Ecclesiæ Lemovicensis*, col. 185 et suiv. cf. ACTA SS. ORDINIS S. BENEDICTI, II, 1091.

(2) Nous savons bien que, même en admettant l'indication de M. Bernard, comme le Concile de Soissons n'indique pas l'époque à laquelle vécurent ces Saints et comme plusieurs de ses signataires placent la mission de saint Denys au premier siècle, on pourrait dire que les Pères de ce Concile auraient regardé saint Crépin et saint Crépinien comme étant aussi du premier siècle, erreur dans laquelle sont tombés parfois divers auteurs à propos de saint Quentin et de ses compagnons (V. COLLIETTE, *Mém. pour servir à l'hist. du Vermandois*, I, 78).

rum apostolorum Petri et Pauli, ac martyrum Dionysii et sociorum ejus, Crispini atque Crispiniani, nec non et Pancratii, seu et confessorum Martini, Hilarii, Medardi, Remigii, et Germani, suo opere ædificare sategit, etc. (1) ».

Or, la traduction exacte de ce passage nous paraît être que le monastère de Solignac a été fondé en l'honneur de Dieu et en vénération des saints apôtres Pierre et Paul, de saint Denys et de ses compagnons, de saint Crépin et de saint Crépinien, ainsi que de saint Pancrace, martyrs, etc., et nous ne voyons pas que l'on en puisse inférer que les Martyrs Soissonnais étaient regardés comme des compagnons de saint Denys. La charte de saint Éloi nous apprend que le monastère de Solignac avait eu parmi ses patrons saint Denys et ses compagnons ; plus tard un nouvel autel y aura été érigé en l'honneur de saint Crépin et de saint Crépinien, et un autre placé sous l'invocation de saint Hilaire, c'est ce qui explique l'addition des noms de ces trois Saints dans le décret du Concile de Soissons ; Crépin et Crépinien sont naturellement nommés parmi les Martyrs, comme Hilaire parmi les Confesseurs, mais on n'en peut tirer aucune autre conséquence. Nous concluons donc, sur ce point, en disant encore que tous les documents historiques et liturgiques concernant les saints Crépin et Crépinien s'accordant parfaitement avec ceux relatifs aux saints Fuscien, Victoric et Quentin, pour placer leur arrivée en Gaule sous Dioclétien, et aucun ne les désignant comme des compagnons de saint Denys, le texte invoqué par M. Bernard, pour soutenir une opinion contraire, ne prouve pas d'abord que cette opinion ait été admise au temps de saint Éloi, et ne prouve même pas qu'elle ait eu cours au IXe siècle, puisqu'il n'a pas le sens que cet auteur lui attri-

(1) *Privileg. a Synodo Suessonica concessum monasterio Solemniacensi.* Concilium Suessionense III, ap. SIRMOND, *Concilia antiqua Galliæ*, III, 301, et LABBE, *Sacrosancta Concilia*, VIII, col. 841.

bue. Les saints Martyrs de Soissons ne peuvent donc être présentés comme des contemporains ni des collaborateurs du premier évêque de Paris.

IX.

« Les traditions particulières à saint Rufin et à saint Valère, du pays des Rémois, continue M. Bernard, ne sont pas moins explicites. Paschase Radbert, abbé de Corbie, avait formé le dessein d'écrire la vie de ces saints martyrs ; mais il tenait en ses mains leurs anciens actes, et en les étudiant il les trouvait en opposition avec la chronologie. Pour quelle raison? La voici, et elle sert parfaitement notre cause. Ces anciens actes constataient que les apôtres Rufin et Valère étaient venus dans les Gaules avec le bienheureux Denys. » — Nous verrons tout à l'heure qu'il n'en est rien. — « Or l'abbé de Corbie, préoccupé du sentiment que les Aréopagitiques d'Hilduin avaient fait prévaloir, et croyant que le fondateur de l'Église de Paris avait souffert sous Domitien, ne voyait pas qu'il fût possible de concilier cette circonstance avec le martyre des deux compagnons de saint Denys, Rufin et Valère, mis à mort durant la persécution de Maximien. Mais qu'on nous dise sur quelle autorité s'est appuyé Paschase Radbert pour repousser la date mentionnée dans les actes qu'il rapporte lui-même, et auxquels il accorde pour tout le reste la plus entière confiance. Ses préventions aréopagitiques seules l'ont entraîné à modifier les chiffres », — encore une fois nous verrons tout à l'heure que saint Paschase Radbert n'a repoussé aucune date ni changé aucun chiffre de la Passion des saints Martyrs, — « afin que la question de temps ne vînt pas, par son désaccord, séparer saint Denys de ses compagnons. Mais nous apprenons par là ce que contenait sur saints Rufin et Valère l'ancienne relation publiée par l'abbé de Corbie. Nous sommes donc encore ici en présence du même résultat : d'une part, nous trouvons deux nouveaux collaborateurs de saint Denys; de l'autre, nous les voyons martyrisés sous Maximien (p. 180). »

M. Bernard ne cite à l'appui de son acte d'accusation contre saint Paschase Radbert que Sirmond et Tillemont. Il semblerait vraiment qu'il n'a pas lu les Actes des saints Rufin et Valère, sans quoi il n'eut pas émis des assertions dont nous constatérons l'inexactitude, en jetant un coup

d'œil sur les monuments relatifs à ces saints Martyrs, après toutefois avoir rappelé que les Martyrologes de Florus, d'Usuard, de Wandelbert, pas plus que le Martyrologe romain, ni les additions au Martyrologe de saint Jérôme ne désignent aucun de leurs compagnons (1).

Rien ne prouve, nous le déclarons d'abord, que saint Rufin et saint Valère soient venus en Gaule avec saint Denys. Il n'est pas une seule des versions de leurs Actes qui indique le premier évêque de Paris comme ayant été un de leurs compagnons. Saint Paschase Radbert ne mentionne ce fait que comme un bruit, *fama*, qu'il rejette. Nous allons voir si c'est à tort.

Henschenius a publié les Actes de ces Saints dans le tome III des *Acta Sanctorum* du mois de juin, d'après des manuscrits anciens et absolument dignes de foi (2). Ce document ne leur donne aucun compagnon. Il nous apprend seulement que le martyre de ces héros chrétiens précéda celui de saint Quentin (3). Or, ces Actes, fait observer le savant Bollandiste, s'accordent avec le texte publié mais abrégé par Mombritius et avec plusieurs abrégés manuscrits, auxquels on peut ajouter, en troisième lieu, celui du Bréviaire d'Amiens de 1550 (4).

Ajoutons que le Bréviaire d'Amiens MS. N° 112, pas plus

(1) V. ACTA SANCTORUM JUNII, III, 284.

(2) Acta damus ex antiquis eisque optimæ fidei codicibus mss. — ACTA SS. JUNII, *ibid.*

(3) Eodem tempore, sub Diocletiano et Maximiano Imperatoribus, missus est Rictiovarus, ut in Gallias ageret Præfecturas..... Cum per aggerem publicum carperet iter, erat aliquo in loco contigua respublica guberuanda, juxta Vidolæ fluvium (*la Vesle*), ubi Ruffinus et Valerius ad imperiale palatium frugum horrea conservabant... Tunc itaque Rictiovarus, audita famositate beati Quintini Virmandorum Augustam aggredi cupiens, ut eum interficeret, quod postea probavit eventus; cum Ruffinum et Valerium, in ipsos furore succensus, proprio contempleratur judicio, decretum suæ tyrannidis prius in gloriosos Martyres sævus persecutor voluit agitari. — ACTA SS. JUNII, III, 285

(4) *ibid.*

que celui imprimé de 1528, ne mentionne aucun compagnon des saints Rufin et Valère.

Dom Marlot, dans le tome Ier de son histoire de la métropole de Reims, publié en 1666, a donné un passage d'un autre texte de la Passion de ces Saints, d'après un vieux manuscrit de la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Remy. Ce texte leur désigne pour compagnons les saints Quentin, Lucien et plusieurs autres. Il ne parle pas de saint Denys (1).

Voilà donc déjà des preuves suffisantes que l'ancienne Passion de ces saints Martys n'en faisait nullement des compagnons de saint Denys.

Saint Paschase Radbert, abbé de Corbie de 844 à 865, l'un des plus saints et des plus savants hommes du IXe siècle, écrivit, sur la demande des habitants de Bazoches, lieu du martyre des saints Rufin et Valère, un nouveau récit de leur Passion. La mettre dans un langage plus élégant qui en rendît la lecture plus agréable et plus édifiante encore, tel fut le but du travail du pieux moine de Corbie. « Le style est toujours l'unique objet et l'honneur des Saints le motif élevé des changements qu'on y opère. Nous ne voulons, dit le sage et érudit abbé, que redresser les imperfections de langage et les fautes des copistes. Quand, en effet, l'on compare sa rédaction au vieux Passionnal qui subsiste encore, on voit qu'il en adopte servilement l'ordre et les détails sans rien ajouter que de dévotes considérations (2). »

Saint Paschase Radbert, après avoir jeté un coup d'œil sur la persécution de Dioclétien, dit que, dans ce temps, Quentin, Victoric, Fuscien, Rufin et Valère, Crépin et

(1) Cum Quintinus, Lucianus, Valerius, et Rufinus, cum aliis, Roma patria relicta, in Gallias pervenissent, elegissentque sibi locum in quibus prædicarent. — D. Guilelm. MARLOT, *Metropolis Remensis historia*. I, 73.

(2) *Origines chrétiennes de la Gaule*, p. 625.

Crépinien, avec d'autres compagnons, hommes distingués, nés à Rome, prêchant la parole de vie aux peuples de la seconde Belgique, encore en proie à la superstition païenne, les appelaient du joug du démon à la liberté du Christ. Il ajoute qu'un bruit public, *fama*, veut qu'ils soient venus avec le bienheureux Denys, qui avait été envoyé par le bienheureux Clément pour animer par la chaleur de la Foi les cœurs glacés des gentils. Mais il fait observer que la chronologie s'y oppose; car, dit-il, saint Denys obtint la couronne du martyre la seconde année du règne de Domitien, et ceux-ci conquirent la gloire immortelle sous Dioclétien et Maximien (1).

Saint Paschase ne dit aucunement que les anciens Actes des saints Rufin et Valère portaient qu'ils étaient venus avec saint Denys ; il ne parle que d'un bruit qui n'est pas même une tradition. C'est donc l'accuser à tort que de prétendre qu'il a repoussé aucune date, changé aucun chiffre. Il a maintenu, comme faisaient les Actes qu'il suivait, le martyre de ces Saints sous Dioclétien, et a dit que c'était à tort qu'on voulait non pas, remarquons-le bien, faire venir avec eux saint Denys sous cet empereur, mais au contraire les faire venir avec saint Denys au temps de saint Clément.

(1) Hac tempestate insignes viri,... Quintinus, Victoricus, et Fuscianus, Rufinus, et Valerius, Crispinus, et Crispinianus, cum cæteris suorum sociis Romanæ urbis oriundi, Belgicæ secundæ populis, gentili adhuc superstitione detentis, verba vitæ prædicantes, eos a jugo dæmonum ad Christi libertatem vocabant... Fama est hos cum beato Dionysio, qui a beato Clemente Romanæ Sedis Pontifice missus fuerat, ut frigida gentilium corda fidei calore animaret, Galliarum fines penetrasse : sed temporum series repugnat. Sanctus namque Dionysius sub Domitiano Cæsare anno ejus Imperii secundo, martyrio coronatus est : isti vero Diocletiano et Maximiano Augustis, immortalitatis gloriam perceperunt. Quod temporis spatium, decem et ducentos non minus continet annos, qui numerus annorum, et nostri et alius ævi homines, non solum certaminis tanti habiles officio denegat, verum ipsius corporis vita fungi penitus recusat. — S. Paschasii Radberti *Abbatis Corbeiensis Opera*. Éd. Sirmond. Paris, 1618, col. 1693.

Saint Paschase n'a donc rien innové ; il a suivi fidèlement les vieilles Passions qui ne mettent pas saint Denys au nombre des compagnons des apôtres de la Gaule Belgique à la fin du IIIe siècle. Les observations que fait à son sujet M. Bernard sont inexactes et la conclusion qu'il en veut tirer ne repose sur aucun fondement sérieux. Car si, d'une part, nous trouvons bien des Martyrs de la persécution de Dioclétien, nous ne voyons pas, de l'autre, qu'aucune de leurs Passions, aucun ancien Martyrologe, aucune tradition des Églises qui les honorent, en aient fait des collaborateurs de saint Denys.

X.

« Que saint Piaton, apôtre de Tournai (1), ait été l'un des ouvriers associés à la mission de saint Denys dans les Gaules, le fait repose, dit M. Bernard (p. 181), sur les témoignages les plus fondés et en même temps les plus divers. »

Et, à la note, M. Bernard renvoie aux Bollandistes et à Tillemont. Nous demanderions d'autres preuves pour être convaincu. Tillemont et les Bollandistes soutenaient à outrance l'apostolat de saint Denys au IIIe siècle, il en résultait que toute pièce désignant un Saint comme compagnon de saint Denys en acquérait, par là-même, à leurs yeux une certaine valeur. C'est précisément ce qui est arrivé pour saint Piat. Mais continuons d'écouter M. l'abbé Bernard :

(1) Le nom latin de ce saint Martyr est *Piatus* ou *Piato*, dont on a fait quelquefois *Plato*. Le Martyrologe romain et celui d'Usuard le nomment *Piato*, mais la liturgie des diocèses d'Arras, de Cambrai et de Tournai l'invoque sous le nom de *Piatus*. Ses Actes lui donnent indistinctement les deux. On l'appelle généralement en français Piat, et c'est ainsi qu'il est désigné non-seulement en Belgique et dans le Nord de la France, mais aussi à Chartres, où il est particulièrement honoré. Le nom de *Piaton* que lui donne M. Bernard est inusité.

« D'abord, nous lisons dans Usuard : « A Tournay, passion de saint Piaton, prêtre, qui vint de Rome en Gaule pour prêcher l'Évangile avec le bienheureux Denys, évêque, et ses compagnons. »

Remarquons que ce texte, selon lequel saint Piat aurait été l'un des compagnons de saint Denys, n'indique pas l'époque de son martyre, et, comme Usuard ne désigne pas davantage celle du martyre de saint Denys, on ne peut conclure de son témoignage seul que saint Piat ait vécu au IIIe siècle.

« Ensuite, continue notre auteur (p. 182), nous avons extrait des œuvres de Fulbert de Chartres une prose qui paraît manifestement composée d'après les actes primitifs du martyre de saint Piaton ; cette prose réunit, dans les termes les plus clairs et les plus explicites, les deux faits qu'il nous intéresse de trouver rapportés à la même époque, l'arrivée de l'apôtre avec le bienheureux Denys, et son martyre sous le César Maximien. »

Nous regrettons que M. l'abbé Bernard se soit imposé le travail d'extraire lui-même des œuvres de Fulbert l'hymne (car c'est une hymne et non une prose) que le saint évêque de Chartres a composée pour célébrer la gloire du Saint dont sa cathédrale se glorifiait de posséder les reliques. Il a pris là une peine inutile ; il n'avait qu'à ouvrir les Bollandistes au 1er octobre, ou le tome Ier des *Acta Sanctorum Belgii* de Ghesquière, il l'aurait trouvée reproduite tout au long, avec cette remarque du P. Stilting que, comme elle s'accorde parfaitement avec le plus ancien exemplaire qu'il connaisse des Actes de saint Piat, il lui paraît probable que Fulbert a travaillé d'après ce document, que le savant Jésuite se garde bien de prendre pour la Passion originale du Saint.

L'assertion de M. Bernard, que l'hymne de Fulbert paraît avoir été composée d'après les Actes primitifs de saint Piat, se réduit donc à une hypothèse pour laquelle nous demanderions des preuves qu'on se gardera de nous administrer.

Il est singulier que M. Bernard ne parle aucunement des Actes de saint Piat; il semble cependant qu'il n'eût pas été superflu de les mentionner. Peut-être l'opinion émise à leur sujet par le P. du Sollier l'en a-t-elle empêché. Cependant nous pensons qu'à propos de l'hymne de Fulbert l'examen de ces Actes ne serait pas inutile, car si ces derniers sont sans valeur que devient l'autorité de la première qui les suit fidèlement?

Quoi qu'il en soit, M. Bernard ne dit mot des Actes, dont il laisse même ignorer l'existence, et se borne à ajouter :

« Le Martyrologe romain confirme lui-même cette coïncidence, et serre de plus en plus les mailles de ce réseau dans lequel nous enveloppons saint Denys et les missionnaires de la Gaule Belgique, quand il unit saint Piaton à saint Quentin et nous les montre martyrisés sous Maximien. »

Le Martyrologe romain sépare au contraire formellement saint Denys de saint Piat, puisqu'il montre le premier envoyé par saint Clément et désigne le second comme un compagnon de saint Quentin, martyrisé sous Dioclétien. Nous avons vu tout à l'heure que saint Quentin était arrivé en Gaule du temps de ce même empereur : si saint Piat l'accompagnait, il ne peut y être venu avec saint Denys, même quand l'apostolat de ce dernier ne remonterait qu'au règne de Dèce.

En vain M. Bernard terminera-t-il par sa formule favorite : « Or il est constant que saint Quentin, saint Fuscien, saint Victoric ne sauraient être séparés de saint Denys, » nous avons vu plus haut que rien n'est moins constant, et nous ne nous lasserons pas, de notre côté, de répéter que les documents les plus graves, comme les traditions locales les plus respectables, prouvent que saint Quentin et ses compagnons ne pénétrèrent en Gaule qu'à l'époque de Dioclétien, et qu'en conséquence ils ne peuvent avoir été des compagnons du premier évêque de Paris.

« Saint Piaton, continue M. Bernard (p. 183), se rattache au groupe de ces missionnaires qui tous, au témoignage du Martyrologe romain, ont été mis à mort vers l'an 290 (1). Comment donc, nous le demanderons encore, admettre l'arrivée de saint Denys de Paris dans les Gaules au premier siècle? Comment le confondre avec l'Aréopagite? »

En reconnaissant, répondrons-nous encore, que saint Denys n'est jamais venu en Gaule avec ces Martyrs de la dernière persécution, qui n'y arrivèrent que sous le règne de Dioclétien.

« La même association, ajoute M. Bernard (p. 183), se retrouve encore, à la même époque et dans les mêmes circonstances, aux actes de saint *Chrysale*, apôtre de Commines, petite ville située sur la Lys, à peu de distance de Tournai. Ils nous apprennent que *Chrysale* prêcha en même temps que Piaton, et qu'il souffrit le martyre lorsque Sisinnius fit trancher la tête à saint Denys. »

Nous examinerons plus loin l'autorité que peuvent avoir les Actes de saint Chrysole, dont M. Bernard paraît tenir à estropier le nom (2). Commençons par ceux de saint Piat.

Acta Platonis suspecta sunt, quod ex aliis consimilibus profluxisse videntur, dit le P. du Sollier, dans ses observations sur le Martyrologe d'Usuard (3).

Baillet, avec les exagérations de cette critique qui a donné naissance au système tant préconisé pour saint Denys par M. Bernard, s'exprime plus durement encore : « Ses actes qui n'ont point encore été imprimez, dit-il, et qui se trouvent manuscrits en diverses bibliothèques avec quelques différences, sont jugez incapables de faire foy de

(1) Nous avons déjà fait observer que M. Bernard prête à tort au Martyrologe romain une indication de date qui ne s'y trouve point.

(2) Il l'appelle constamment *Chrysale*, sauf en un seul endroit (p. 168) où il met *Chryseul*. Faisons aussi observer qu'en ce même endroit il indique saint Chrysole comme un disciple de saint Piat, oubliant sans doute que saint Chrysole, au témoignage des Actes qu'il devait citer moins de vingt pages plus loin, était archevêque, tandis que saint Piat, selon ses Actes et les Martyrologes, ne fut jamais que prêtre.

(3) *Patrologie latine*, tome CXXIV, col. 527.

rien par ceux qui les ont lûs avec exactitude et discernement. Ils ont tant de rapport à ceux de saint Yon de Châtres et de saint Lucien de Beauvais qu'on peut juger que ce sont trois ruisseaux d'une même source (1). »

Néanmoins le P. Stilting en a publié un texte qu'il regarde comme plus correct que d'autres, bien que cependant il soit loin de vouloir soutenir qu'il mérite une confiance absolue, attendu, dit-il, qu'il fut écrit longtemps après le martyre du Saint, au VIIIe ou au IXe siècle peut-être. Il soupçonne que les interpolations dont il cite de longs passages sont antérieures au XIIe siècle (2). Si nous faisions ici une étude complète sur les Actes de saint Piat, nous contesterions volontiers la date que leur assigne le P. Stilting, car la raison qu'il donne à l'appui, c'est-à-dire qu'ils auraient été écrits avant l'époque où la croyance à l'Aréopagitisme s'introduisit, se réduit à une conjecture, qui repose sur un fait en question lui-même. Mais, fidèle à notre plan, écartons ce point du débat et supposons que les Actes de saint Piat remontent au IXe siècle. Leur lecture suffit pour faire apprécier la valeur de leur témoignage, en ce qui concerne la mission de ce Saint avec saint Denys et ses compagnons.

Ces Actes après avoir rappelé la patrie du Saint, la richesse de ses parents et fait l'éloge de ses vertus, contiennent un passage relatif au martyre de la légion thébéenne tiré d'une Passion de saint Maurice publiée par les Bollandistes comme *interpolata*.

(1) BAILLET, *Table critique des Auteurs*, 1er octobre.

(2) Hisce de causis probabilius mihi fit, de S. Piato conscripta esse Acta, prout ea non interpolata habemus. Nam sic recte cohærent, et saltem aperte fabulosa non sunt. Nolim tamen id prorsus certum dicere, neque indubitatam fidem Actis nostris vindicare, quia diu post martyrium Sancti conscripta sunt, forte seculo VIII aut IX.... Interpolationes vero istas suspicor esse seculo XII vetustiores. — ACTA SS. OCTOBRIS, I, 12. — ACTA SS. BELGII, I, 105.

Ils portent ensuite que saint Piat, ayant quitté Rome, reçut de saint Denys l'onction sacerdotale et que d'une marche intrépide, il se dirigea rapidement vers Tournai; alors, ajoutent-ils, saint Denys alla à Paris et saint Quentin choisit Amiens (1); ce qui indique bien que les trois Saints arrivèrent ensemble dans les Gaules. Le texte regardé par le P. Stilting comme interpolé est plus explicite : « Dans le même temps (de Maximien), y est-il dit, le bienheureux Piat fut associé à Rome aux très-saints Martyrs Denys, Quentin, Lucius, Lucien, Albin, Crépin et Crépinien, et autres dont les noms sont écrits au livre de vie. » Il répète une seconde fois la même chose quelques lignes plus bas : « C'est pourquoi dans le même temps, saint Piat fut associé aux très-saints Martyrs Quentin et Lucius, et Lucien et Denys, Crépin et Crépinien. Partis ensemble ils s'en allèrent en Gaule (2). »

Ces deux textes sont d'accord, on le voit, pour placer la venue de saint Denys et de saint Piat sous Dioclétien et ce n'est pas être d'une critique bien sévère de dire que l'un n'a guère plus de valeur que l'autre.

Les Actes, après avoir rapporté la prédication du Saint, disent qu'il vit de loin arriver les persécuteurs, dont ils taisent le nom. — M. Bernard fait erreur lorsqu'il avance (p. 168) que le nom de Rictiovare se lit dans la Passion de

(1) Beatissimus itaque Piatus ab urbe Roma egressus, a beato Dionysio presbyteri sumpsit officium ,et ad Tornacensem urbem cursu properavit intrepido : atque tunc sanctus Dionysius Parisius adiit : sanctus denique Quintinus Ambianis civitatem elegit. — ACTA SS. OCTOBRIS, I, 23. ACTA SS. BELGII, I, 127.

(2) Eodem itaque tempore consociatus est beatus Piatus sanctissimis martyribus in urbe Roma, Dionysio, Quintino, Lucio, Luciano, Albino, Crispino et Crispiniano, et aliis, quorum nomina sunt scripta in libro vitæ.... Eodem itaque tempore sanctus Piatus beatissimis martyribus consociatus est, Quintino videlicet, et Lucio et Luciano, atque Dionysio, Crispino Crispinianoque. Simul egressi, Gallias adierunt.—ACTA SS. OCTOBRIS, I, 24-25. ACTA SS. BELGII, I, 131.

saint Piat. — Ils mettent alors dans la bouche du Saint un discours et une prière dans laquelle il rend grâces à Dieu de l'avoir admis dans la compagnie des saints Martyrs Denys, Quentin, Lucien et Crépinien. Ils mentionnent ensuite la mort de ceux qui accompagnaient le saint prêtre, et, après avoir rapporté les paroles qu'il adressa aux persécuteurs, disent qu'il fut flagellé et décapité.

Il paraît constant que ces Actes ne rapportent qu'incomplétement, malgré leur prolixité, le supplice de saint Piat, ce qui ne permet pas de croire qu'ils aient été rédigés d'après la Passion originale du saint Martyr.

Saint Ouen, dans sa Vie de saint Éloi, après avoir relaté l'invention du corps de saint Quentin, ajoute :

« Après cela il découvrit de même dans le Mélantois au village de Seclin, après beaucoup de travail et de recherches, le saint Martyr Piat ; il montra également au peuple, comme témoignage, les longs clous qu'il retira de son corps (1). »

Ces clous avaient été nécessairement enfoncés dans le corps du Martyr comme instruments de torture, ainsi qu'il fut fait à plusieurs Saints (2). Les Actes de saint Piat ne disant pas un mot de ce supplice, on doit en conclure non-seulement qu'ils ont été écrits longtemps après la mort du Saint, sur des souvenirs incomplets, mais même longtemps après l'invention de ses reliques par saint Éloi, à une époque où la mémoire s'en était notablement altérée; ils ne peuvent donc avoir grande importance historique, pour le point particulier qui nous occupe, et l'on n'en peut conclure que saint Piat fut compagnon de saint Denys. Au

(1) Post hæc simili modo, grandi labore atque instantia invenit in territorio Medenantense vico Sacilinio sanctum Martyrem Piatonem, cui similiter clavos prolixos ex corpore ablatos populis in argumentum monstravit. *Vita S. Eligii auctore S. Audoeno*, ap. GHESQUIÈRE, *Acta SS. Belgii*, III, 234.

(2) V. les Actes de saint Quentin, ceux des saints Fuscien et Victoric, et D. MARLOT, *Metropolis Remensis historia*, I, 75 et suiv.

contraire même, l'époque à laquelle ils placent la mission du Saint suffirait à faire voir que le nom de saint Denys y a été inscrit sans fondement, et à l'imitation d'autres documents que le rédacteur s'attachait à suivre comme modèles. L'hymne de Fulbert, rédigée d'après ces Actes, n'en peut acquérir plus de valeur, et son témoignage du XIe siècle est trop récent pour pouvoir être invoqué sérieusement en faveur de la mission de saint Denys au IIIe siècle, quand nous voyons rejeter dédaigneusement ceux du IXe siècle lorsqu'ils appuient sa mission aux temps apostoliques.

Saint Denys et ses compagnons seraient arrivés sous le règne de Dèce, suivant le système basé sur l'unique témoignage de saint Grégoire de Tours adopté par M. Bernard; saint Quentin et ses compagnons n'y vinrent qu'à l'époque de Dioclétien, ils ne peuvent donc être arrivés ensemble; cela résulte de tous les monuments que nous avons passés en revue. Si saint Piat est arrivé avec saint Denys, il ne peut avoir été compagnon de saint Quentin et l'un de ces deux noms est dans ses Actes une indication erronée. Laquelle des deux devons-nous suspecter? Ces Actes sont trop récents pour que nous attachions grande importance à tous les détails qu'ils renferment : néanmoins la mention qu'ils contiennent du règne de Dioclétien, comme époque de la venue du Saint, est de celles qui habituellement méritent le plus de fixer l'attention ; elle a, en outre, le mérite de s'accorder parfaitement avec la venue de saint Quentin et avec les deux textes des Actes de saint Fuscien, ainsi qu'avec ceux de saint Quentin dits de Raimbert, qui tous contiennent le nom de saint Piat parmi ceux des missionnaires envoyés de Rome en Gaule sous Dioclétien (quoique cependant nous ne prétendions pas, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, que l'on doive accepter aveuglément tous les noms que contient cette liste). Ajoutons que la tradition des pays qui l'honorent considère généralement

saint Piat comme un apôtre de la fin du IIIe siècle, et surtout comme un compagnon de saint Quentin. Toutes ces considérations nous portent à voir dans l'apôtre de Tournai un de nos apôtres du temps de la grande persécution, et un compagnon du grand Martyr d'Augusta Veromanduorum.

Cette conclusion, qui nous paraît la plus rationnelle et celle qui ressort le mieux des indications générales des Actes, est contrariée par le Martyrologe d'Usuard (1), nous le savons ; mais, sans parler d'une variante notable, qui met le nom de saint Quentin au lieu de celui de saint Denys, et qui n'est pas à dédaigner, le moine de Saint-Germain-des-Prés n'est pas tellement exempt d'erreurs que son témoignage doive prévaloir contre tout autre. Nous nous croyons donc en droit de le récuser, ou plutôt de le réformer, et de dire, avec le Martyrologe romain, que saint Piat, apôtre de Tournai, fut un des compagnons de saint Quentin.

Les documents historiques sur saint Chrysole n'ont guère de valeur. Le P. Bollandus a publié dans le tome II des *Acta Sanctorum* de février deux versions de ses Actes : la première d'après un manuscrit de l'église de Comines, où elle était divisée en très-courtes leçons, destinées à être récitées pendant toute l'Octave, et d'après un autre manuscrit. La seconde, d'après un manuscrit de Lens publié par Arnould de Raysse. Ghesquière les reproduit toutes deux, avec le Commentaire de Bollandus, auquel il ajoute quelques notes, dans le premier volume des *Acta Sanctorum Belgii.*

(1) Civitate Tornaco, Passio S. Piatonis presbiteri, qui cum beato Dionysio episcopo ejusque socii ab Urbe Roma Galliam prædicationis causa expetit, ac postea consummato martyrio migravit ad Christum. — *Usuardi Martyrologium*, 1 octob. Le manuscrit de l'abbaye de Saint-Riquier portait *cum beato Quintino* au lieu de *Dionysio episcopo*. Cette variante est donnée aussi par plusieurs éditions d'Usuard. V. *Patrol. lat.*, CXXIV, col. 525, 526, 528 et 530.

Ces deux versions sont à peu près semblables quant au fond. La première, à de très-légères différences près, paraît être l'abrégé de la seconde. Pour faire juger du mérite de ces Actes, nous donnerons d'abord une analyse du premier texte qui est le plus concis. Il ne contient aucune indication chronologique.

Cette légende débute en disant que, comme le rapportent des historiens auxquels il est pieux de prêter une oreille bienveillante et d'ajouter foi, le bienheureux Chrysole était originaire d'Arménie. « Car on dit que le roi et la reine d'Arménie furent véritablement ses parents selon la chair (1) ».

On voit, dès l'abord, que nous sommes loin d'être en face d'un document original, et cet exorde ne nous semble guère de meilleur aloi que la légende de saint Saturnin, si dédaigneusement citée par M. Bernard, p. 90.

Chrysole était archevêque en Arménie, et y vivait pieusement et saintement, lorsqu'une violente persécution s'éleva contre les chrétiens. Alors le saint évêque, qui d'ailleurs avait eu révélation qu'il recevrait dans les Gaules la palme du martyre, vint à Rome et se présenta devant le Pape comme fils dévot et catholique. Le pontife, connaissant sa haute réputation, l'accueillit à merveille, et, en témoignage particulier d'amitié, lui fit présent d'un reliquaire du Prince des Apôtres (2). Ayant ensuite reçu du Pape le pouvoir de prêcher, et muni de la bénédiction pa-

(1) Sicut referunt historiographi, quorum dictis aures benevolas præbere, fidemque pium est adhibere, B. Chrysolius de Armeniis partibus exstitit oriundus. Nam Armeniæ Rex Reginaque eidem B. Chrysolio parentes carnales dicuntur veraciter extitisse. — ACTA SS. FEBRUARII, II, p. 11. ACTA SS. BELGII, I, 141.

(2) On a disserté sur ce reliquaire appelé la *Canoze de saint Pierre*, *Canoza S. Petri*; nous n'avons pas à nous en occuper autrement ici. V. BOLLAND, *Acta SS. Februarii*, II, 12. GHESQUIÈRE. *Acta SS. Belgii*, I, 143-144. — DU CANGE, *Glossarium*, v° *Canoza*. L'abbé DERVEAUX, *Annales [illegible] de la ville de [illegible]*, p. [illegible].

pale, saint Chrysole quitta Rome se dirigeant vers la Gaule, adjoint aux saints Martyrs Denys, Quentin, Piat, Lucien et plusieurs autres, dont les noms sont inscrits au livre de vie, qui avaient été destinés à prêcher en Gaule.

Or, que Denys ait prêché à Paris, Quentin à Amiens, Piat à Tournai et Lucien à Beauvais, cela ne fait aucun doute chez les modernes (1).

Saint Chrysole, prêchant et convertissant les peuples, parvint jusqu'en un lieu nommé Vrelenghehem, situé sur le territoire de Lille, où, ayant annoncé Jésus-Christ et fait d'innombrables miracles, il fut arrêté par les persécuteurs, moqué, conspué, flagellé; enfin le glaive lui abattit le sommet de la tête et sa cervelle se répandit par terre. Mais le saint Martyr l'ayant ramassé quitta le lieu de son supplice et, portant dans ses mains devant sa poitrine la partie de sa tête que le glaive en avait séparée avec la cervelle, ainsi que le reliquaire de saint Pierre, se dirigea vers Comines. Y étant parvenu, il déposa sur l'autel le reliquaire du Prince des Apôtres, ainsi que son propre crâne, et s'endormit dans le Seigneur (2).

(1) Ibidem archiepiscopo existente, et pie sancteque vivente, facta est validissima Christianorum persecutio... Papam accessit, seque eidem tanquam benevolus filius et Catholicus præsentavit... Summus Pontifex... eum in tantum honoravit, ut ei canolam S. Petri Apostolorum Principis, in signum amoris præcipui, tribuere dignaretur. Accepta autem a Papa potestate prædicandi, B. Chrysolus, benedictione Papali insignitus... se ad partes transtulit Gallicanas... Associatus est beatissimis Christi Martyribus Dionysio, Quintino, Piato, Luciano, et aliis quampluribus, quorum nomina vitæ adscribuntur in libro.... Quin vero Dionysius Parisiis, Quintinus Ambianis, Piatus Tornaco, et Lucianus Belvagi prædicaverint, apud modernos nulla est ambiguitas. — ACTA SS. FEBRUARII, II, p. 11. — ACTA SS. BELGII, I, 142.

(2) Postquam beato Martyri corona cum pretioso cerebro ipsius ab hostili gladio amputata fuisset, et sparsa super terram cecidisset, ipsam cum cerebro Martyr Domini propriis manibus collegit. Denique beatus Martyr a loco, in quo martyrium sustinuit, recedens, et coronam suam cum cerebro, una cum canola B. Petri superius nominata, ante pectus suum in manibus deferens, usque ad locum qui nunc Comines nuncu-

Le texte de Lens donne un récit absolument identique, si ce n'est qu'il n'indique pas l'origine royale du Saint qu'il nomme constamment Grisole (*Grisolius*) ; en revanche il dit que la persécution qui lui fit quitter l'Arménie était celle de Dioclétien.

Le passage relatif aux compagnons du Saint est semblable. Mais son martyre est attribué à un persécuteur nommé Decius, envoyé dans le pays que Chrysole évangélisait en même temps que Fescennius à Paris, pour poursuivre saint Denys et ses compagnons, et que Latinus, Jaïrus et Antor à Beauvais, à la recherche de saint Lucien. Il est à remarquer qu'il n'est fait aucune allusion aux persécuteurs de saint Quentin et de saint Piat.

Le récit du martyre du saint évêque et du miracle qui le suivit est un peu plus détaillé, bien que le même pour le fond (1).

En somme, il n'est pas besoin d'une bien grande habitude des documents de ce genre, pour juger que ces textes

patur, non dicitur restitisse. Ad quem locum cum venisset, et ibidem super altare canolam B. Petri Apostolorum Principis, coronamque propriam et cerebrum obtulisset, ut locum Comminensem suo insigniret martyrio ; extemplo beatus Martyr dormiens, vivens in Christo, beatam animam dulciter exhalavit. ACTA SS. FEBRUARII. II, 12. ACTA SS. BELGII, I, 143.

(1) Postquam beati Martyris corona ab hostili gladio fuisset amputata, in terram eliso cerebro ac sparso, ipse se erigens, cerebrum cum corona propriis manibus recollegit. Deinde a loco, in quo Dei Martyr effectus est recedens, gressu stabili pervenit in villam, quæ modo nuncupatur Cominium, suismet manibus sacras secum deferens reliquias, videlicet coronam sanguine litam cum cerebro, ac nobili Canola B. Petri Apostoli ante pectus suum : ubi sæpius diligentissime Dei verbum disseminaverat, et templum ejusdem loci, ob reverentiam reliquiarum B. Petri Apostoli, consecraverat ; quas secum Roma veniens detulerat. Deinde ingresso ejusdem Cominii templo, vir Dei ad summum altare, in quo obtulit reliquias prædictas, quibus ac suo martyrio insigniret comminensem locum, tandem positis genibus, oratione completa, se ac suis Deo commendatis, subito beatus hic Martyr dormiens mundo, vivens in Christo, gloriosam resolutus in mortem, sanctam animam dulciter exhalavit. — ACTA SS. FEBRUARII, II, 12-13. ACTA SS. BELGII, II, 145-146.

ne remontent pas plus haut que le moyen-âge. Ghesquière fait observer avec justesse que cette expression *apud modernos nulla est ambiguitas*, après l'indication des lieux où auraient prêché les compagnons que cette légende donne à saint Chrysole, prouve abondamment qu'elle n'est pas vénérable par sa haute antiquité. Et il ajoute que le texte édité par Arnould de Raysse ne doit pas être regardé comme plus ancien que l'autre, parce qu'on y rencontre presque les mêmes expressions. Il met enfin en note à la fin du second texte : *Quid in Actis haberi possit pro vero, quid autem non, ex ante dictis dijudicabit lector.* C'est à dire qu'il laisse chacun libre d'en croire ce qui lui plaît. Nous ferons de même.

Nous n'appartenons point, grâces à Dieu, à l'école soi-disant critique, dont les adeptes rejetaient les Actes des Saints à cause des récits de miracles, suivant eux incroyables, qu'ils y rencontraient, mais nous trouvons dans la relation du prodige qui aurait suivi la mort de saint Chrysole, une forme et des expressions qui ne sont pas celles des antiques Passions ; elle suffit pour nous rendre suspect un document que d'autres passages encore montrent d'une rédaction récente, et qui n'a guère qu'une valeur traditionnelle très-relative. Nous avouons ne pas comprendre comment M. Bernard, si difficile pour les Actes invoqués en faveur de l'origine apostolique d'un grand nombre de nos Églises, qui passe au crible d'une impitoyable critique tous les Actes de saint Denys et ne reconnaît à presque aucun d'eux une valeur réelle, a pu sérieusement présenter ceux de saint Chrysole en faveur de la venue de ce Saint avec saint Denys, au troisième siècle.

Comme conclusion, en ce qui concerne l'apôtre de Comines : Devons-nous, ne nous arrêtant qu'à la date de Dioclétien, donnée par l'un des deux textes que nous avons analysés, et au nom de saint Quentin, regarder saint Chry-

sole comme venu dans les Gaules à l'époque de ce saint Martyr, ainsi que saint Piat ? La tradition de la Flandre paraît nous y engager. Faut-il au contraire, ne tenant aucun compte de cette date de Dioclétien, indiquée comme celle de l'arrivée à Rome de Chrysole avant sa mission en Gaule, le regarder comme un des compagnons de saint Denys ? C'est ce que nous n'avons point pour but d'examiner ici, notre dessein, dans l'étude qui précède, ayant été seulement de démontrer que les Actes du saint Martyr de Comines n'ont point une autorité suffisante pour trancher cette question, et surtout qu'ils n'en ont aucune pour placer la mission de saint Denys au troisième siècle, plutôt qu'à une autre époque, parce que, visiblement peu anciens, ils ne contiennent aucune indication chronologique, ou bien ils placeraient la venue de ce Saint au temps de la persécution de Dioclétien.

CHARLES SALMON,

de la Société des Antiquaires de Picardie.

(*La suite prochainement.*)

QUESTIONS CANONIQUES.

L'Évêque peut-il être contraint de conférer les ordres à quelqu'un qu'il juge indigne de les recevoir ? — L'ordinand repoussé par son Évêque peut-il s'adresser à un autre pour être ordonné ?

Il n'en est pas du sacrement de l'Ordre comme des autres sacrements : tous les fidèles, qui se trouvent dans les conditions requises, peuvent exiger qu'on leur administre ces derniers, et le ministre qui se refuserait à leur demande se rendrait coupable d'une faute plus ou moins grande, selon la nature du sacrement et l'urgence du cas. Quant au sacrement de l'Ordre, pour oser y prétendre, il faut une vocation spéciale du ciel. Dieu lui-même doit y appeler : *Non vos me elegistis*, disait Jésus-Christ à ses Apôtres, *sed ego elegi vos* (1). *Nec quisquam sumit sibi honorem*, dit l'Apôtre dans son Épître aux Hébreux (2), *sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron ;* et c'est sans doute pour nous mieux inculquer cette nécessité de la vocation divine en ce qui concerne l'exercice des fonctions saintes, que Jésus-Christ n'a pas voulu s'y ingérer de lui-même, mais a attendu pour cela que son Père lui déférât cet honneur : *Sic Christus non semetipsum clarificavit ut Pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum... : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech* (3). Le simple bon sens, du reste, et la raison toute seule disent clairement qu'il en doit être ainsi : en effet, par le sacrement de l'Ordre, l'homme est constitué le ministre du Très-Haut, son représentant, son chargé d'affaires, son ambassadeur, le dispensateur de ses grâces et des trésors de sa

(1) Joan., xv, 16.
(2) v, 4.
(3) Hebr., v, 5 et 6.

miséricorde : *Pro Christo... legatione fungimur*, disait l'Apôtre, et chaque prêtre peut dire de même, *tanquam Deo exhortante per nos* (1). *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (2). Or qui oserait prétendre à la gestion des affaires, je ne dis pas d'un prince, d'un grand de la terre, mais du moindre de ses semblables, sans avoir reçu de lui la mission de le faire ? Quelle audacieuse entreprise que de se donner, sans ce mandat, comme son représentant, son mandataire, le distributeur de ses grâces et le dispensateur de ses trésors ! Des prétentions aussi extravagantes ne peuvent naître que dans la tête d'un insensé. Or, ce qui serait une folie sans nom, l'usurpation la plus monstrueuse, alors qu'il ne s'agirait que d'un égal, pourrait-il donc être autre chose que le comble de la démence quand il s'agit de Dieu et du ministère le plus auguste, le plus élevé au-dessus de toutes les prétentions humaines ? Dieu a donc toute sorte de droits de se réserver le choix de ceux qu'il daigne admettre à son service, et les établir médiateurs entre lui et ses créatures. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron.*

Mais de quelle manière, par quelle voie se manifeste ce choix de Dieu ? — Lorsque Jésus-Christ était sur la terre, il élut lui-même ses apôtres et les autres disciples ; le ciel aussi a pu, dans certaines rencontres (3), manifester ses volontés à l'égard de quelques âmes privilégiées, qui ont été appelées extraordinairement à l'honneur de représenter Dieu sur la terre. Mais ce ne sont là que des exceptions ; ordinairement Dieu, pour cet appel, ne fait pas entendre sa voix d'une manière sensible. Sans doute, il met lui-même dans le cœur de ceux qu'il choisit, les dispositions, l'inclination, l'aptitude, le goût pour ce saint ministère et pour ses fonctions ; et il est permis à ceux qui sentent en eux cet attrait et ces dispositions, de s'offrir et de dire comme Isaïe : *Ecce ego, mitte me* (4) ; mais ils n'ont pas le droit de s'imposer.

(1) II Cor. v, 20.
(2) I Cor. iv, 5.
(3) Comme à l'égard de saint Ambroise, de saint Grégoire et autres saints pontifes.
(4) vi, 8.

Dieu a établi des interprètes de ses volontés saintes qu'il a chargés de faire le choix convenable de ses ministres : c'est à eux à apprécier les mérites de ceux qui se présentent et à juger de leurs dispositions. Or ces interprètes de ses volontés, ce sont les premiers pasteurs, ce sont les évêques successeurs des apôtres qui furent dès l'origine chargés de ce soin. Écoutons saint Paul écrivant à Tite (1) : *Reliqui te Cretæ, ut... constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi.* Et remarquez qu'il ne l'autorise pas à faire ce choix sans discernement : *Si quis sine crimine est,* lui dit l'Apôtre (2).

C'est en conséquence de cet enseignement divin que l'Église, gardienne infaillible de la parole de Dieu, nous dit dans le saint Concile de Trente (3) : *Cum nullus debeat ordinari qui* JUDICIO SUI EPISCOPI *non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis, sancta synodus, vestigiis sexti canonis concilii Chalcedonensis inhærendo, statuit ut nullus in posterum ordinetur qui illi ecclesiæ, aut pio loco, pro cujus necessitate aut utilitate assumitur, non ascribatur, ubi suis fungatur muneribus, nec incertis vagetur sedibus.*

Ainsi, c'est l'ordre établi de Dieu, et les conciles œcuméniques même le proclament, qu'il n'appartient pas à tout fidèle de se faire promouvoir aux ordres, mais que c'est aux évêques de faire choix de ceux à qui cet honneur peut être déféré : ces prélats n'y doivent admettre que ceux qui sont nécessaires ou qui pourront être utiles à l'Église au service de laquelle ils seront attachés. Il ne suffit pas qu'on se présente à eux ayant l'âge compétent. Les évêques doivent examiner si ceux qui s'offrent ainsi ont les qualités requises ; c'est le saint Concile de Trente qui l'affirme (4) : *Sciant tamen episcopi non singulos in ea ætate constitutos debere ad hos ordines assumi, sed dignos duntaxat, et quorum vita probata senectus sit.*

Dans les premiers siècles du christianisme toute espèce de fautes, fussent-elles mortelles, n'excluaient pas pour toujours des saints ordres :

(1) I, 5.
(2) *Ibid.*, v. 6
(3) Sess. XXIII, ch. 16, *de Reform.*
(4) Sess. XXIII, ch. 12, *de Reform.*

car l'Apôtre, parlant des ordinands appelés au diaconat ou à la prêtrise, ne dit pas : *Si quis sine culpa est ;* mais seulement : *Si quis sine crimine est ;* et par ce mot de *crime*, on entendait les fautes que l'Église soumettait aux rigueurs de la pénitence publique (1), telles que l'homicide, l'adultère, la fornication, le vol, la fraude, le sacrilége, et *cætera hujusmodi* (2). Ces fautes, dans les cas mêmes où elles étaient secrètes, étaient à cette époque réputées autant d'irrégularités, même lorsqu'elles avaient été expiées par la pénitence publique. Qui plus est, cette pénitence rendait irrégulier, à cause de la flétrissure qui en résultait aux yeux des fidèles pour ceux qui y avaient été soumis : *Ex pœnitentibus,* dit le IVe Concile de Carthage, canon 68 (3), *quamvis sit bonus, clericus non ordinetur.* Thomassin (4) cite des paroles de saint Grégoire qui prouvent qu'au temps où vivait ce pape, c'était encore la discipline de l'Église d'exclure de la prêtrise ceux mêmes dont les crimes étaient secrets : *Sed illud,* dit le Pontife, *præ omnibus estote solliciti ut vitam actusque eorum qui in hoc officio sunt constituendi, subtiliter debeatis inquirere ; et tunc eos, si digni fuerint, ordinare. Si vero aliqua in eis culpa claruerit quæ hos ad hunc ordinem canonica prohibitione provehi non permittat, nullius vobis supplicatio aut gratia personæ subrepat, ut talibus debeatis manum imponere : ne quod absit, hic honor, et illis pœna, et vobis incipiat esse peccatum.*

La discipline qui excluait de la cléricature tous ceux qui s'étaient rendus coupables d'un crime capital même secret, subsista jusqu'à la fin du XIe siècle, ainsi qu'il conste par la lette d'Urbain II à l'Évêque de Constance (5). Mais le débordement des mœurs causé par l'incon-

(1) Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, etc., t. III, ch. LV, p. 558, col. 2 (éd. de Bar-le-Duc).

(2) Paulus, quando elegit ordinandos vel presbyteros vel diaconos, non ait : *Si quis sine peccato est :* hoc enim si diceret, omnis homo reprobaretur, nullus ordinaretur ; sed ait : *Si quis sine crimine est,* sicut est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium, et cætera hujusmodi. — Saint Augustin cité par Thomassin, *ibid.*, ch. LVI, p. 564, col. 1.

(3) Thomass., *ibid.*, p. 560.

(4) *Ibid.*, p. 576.

(5) Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, t. III, ch. 66, p. 586.

tinence et la simonie, qui, dans ce siècle, avaient produit tant de scandales, contraignit les plus saints Pontifes à se relâcher de l'ancienne rigueur. Pour rétablir dans leurs charges les clercs et même les Evêques prévaricateurs, on se contenta d'abord qu'ils eussent fait, pendant un certain temps, pénitence de leurs fautes. Puis on en vint à admettre même aux saints ordres ceux qui s'étaient souillés de crimes très-graves, pourvu qu'ils les eussent expiés aussi par une sincère pénitence. *Mihi videtur*, dit Yves de Chartres dans sa lettre 21e, *quia sicut ficta pœnitentia fictos pœnitentes a clericatu repellit, ita vera pœnitentia veros pœnitentes ad clericatum admittit.* Il excepte pourtant le cas où l'ordinand aurait été condamné à la pénitence publique. *Si tamen publicam non egerint pœnitentiam* (1).

C'est la discipline qui est encore en vigueur aujourd'hui : les crimes secrets, l'homicide excepté, ne rendent plus irrégulier, et ceux qui ont eu le malheur de les commettre peuvent être admis aux saints ordres, lorsqu'ils s'en sont purifiés par la pénitence.

On aurait tort de conclure de là que tous les vrais pénitents ont droit à cette admission. Il faut, pour la réception des saints ordres, des dispositions plus parfaites que celles qui suffisent pour être absous de ses crimes : *Ad idoneam executionem ordinum*, dit saint Thomas (2), *non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens.* Saint Liguori (3) démontre par les plus solides arguments que *hodierna et antiqua Ecclesiæ lex, semper constans, obstringit tam episcopos quam confessarios et promovendos ut, cum aliquis clericus recidivus vel consuetudinarius in vitio carnis ad sacrum ordinem, sive subdiaconatum sive diaconatum, aut presbyteratum ascendere cupit, quamvis sincere sit conversus ad Dominum, et ideo possit statim absolvi, non tamen poterit sacrum ordinem suscipere, nisi aliquandiu operam det ad pravum habitum extirpandum ; et si ipse persistat ordinem statim suscipere, non censetur dispositus ad absolutionem, quia legem Ecclesiæ violat in re gravi.* Le saint excepte toutefois ce cas :

(1) Thomassin, loc. cit., *Ancienne et nouvelle discip.*, etc., p. 586, col. 1.
(2) P. 3, *Suppl.*, q. 35, art. 1, ad 3.
(3) Lib. 6, n. 65-77.

Quo Deus donet pœnitenti tam extraordinariam compunctionis gratiam, quæ reddat eum adeo probatum ut ipse statim possit sacrum ordinem assumere.

Ainsi, ni aujourd'hui ni jamais, il n'a appartenu à tout fidèle de prétendre aux ordres; il faut pour cela les dispositions requises, les vertus et tout l'ensemble des qualités que suppose la vocation. L'Évêque est toujours juge de ces dispositions, et par conséquent on ne peut pas dire qu'il puisse être contraint de conférer ces ordres à celui dont l'indignité lui paraît manifeste.

Toutefois, voici ce qu'on lit au chap. IV *de Tempore ordinat.* :

« ALEXANDER III.

« *Criminosus occultus moneri potest ne promoveatur ad ordines, sed* « *prohiberi non debet.*

« Ex tenore tuarum litterarum accepimus quod N... clericus adeo « deliquit quod, si peccatum ejus esset publicum, degradaretur ab « ordine quem suscepit, et amplius non posset ad superiores ordines « promoveri. Verum quoniam peccatum ipsius fore occultum dixisti, « mandamus quatenus pœnitentiam ei condignam imponas, et suadeas « ut, parte pœnitentiæ peracta, ordine suscepto utatur, quo contentus « existens, ad superiores amplius non ascendat. Verumtamen quia « peccatum occultum est, si promoveri voluerit, eum non debes aliqua « ratione prohibere. »

Bien que le Pontife soit d'avis qu'on doit engager l'ordinand en question à se contenter des ordres qu'il a reçus, même après avoir fait pénitence de ses crimes secrets, néanmoins, on le voit, s'il persiste à vouloir être ordonné, le Pape ne veut pas qu'on le repousse de l'ordination d'une manière absolue : *Si promoveri voluerit eum non debes aliqua ratione prohibere.* Or, comment concilier cette décision avec la doctrine exposée ci-dessus, si bien établie sur la parole de Dieu et sur toute la tradition, et prouvée par les raisons les plus évidentes?

Le rédacteur même des Décrétales, saint Raimond de Pegnafort, nous paraît fournir les éléments de solution de cette grave difficulté.

Voici ses paroles (1) : *Si clericus vult promoveri, prælatus non vult, quia forte scit in secreto illum commisisse grave peccatum, et propter aliquam similem causam, dicas quod, etc.... Vel aliter : si habet clericus jus petendi ordinem, forte ratione beneficii cui ordo est annexus, non potest episcopus eum prohibere, quamvis sciat illum commisisse peccatum occultum. Et ita potest intelligi illa* EX TENORE. *Si vero non habet jus petendi, non tenetur eum episcopus ordinare ; et ita intelligas illam* AD AURES. C'est la décrétale qui suit le chapitre *Ex tenore*. D'après la décrétale *Ad aures*, les religieux coupables d'un crime occulte peuvent être repoussés des saints ordres par leur prélat.

Saint Raimond distingue donc entre ceux qui ont droit de demander à être admis aux ordres, et ceux qui n'ont pas ce droit : quant à ces derniers, son avis est qu'on ne doit pas leur appliquer la décrétale *Ex tenore*, et il reconnaît à l'évêque le droit de les repousser de l'ordination s'il les juge indignes; mais il opine qu'on doit admettre ceux qui sont dans le premier cas, ainsi que le décide Alexandre III dans ladite décrétale, ou plutôt il affirme, avec ce même Pontife, qu'on ne doit pas les empêcher d'y être admis. Il est manifeste que le cas exposé suppose que l'évêque n'a pas les éléments nécessaires pour repousser de l'ordination par sentence portée à la suite d'une procédure canonique.

D'après saint Raimond, l'évêque peut donc ne pas admettre aux ordres ceux qui n'y ont pas droit, et qu'il juge indignes de cet honneur, et l'on voit par là ce qu'il faut penser de l'assertion de certain auteur moderne que « avant le Concile de Trente, aucun évêque ne pouvait « repousser des saints ordres un candidat indigne... qu'en suivant les « règles de la procédure ordinaire, établie par le droit des décré- « tales (2) ». Saint Raimond dit seulement que la décrétale *Ex tenore* prohibait de refuser les ordres aux séculiers pourvus de bénéfices, d'emplois ou de dignités qui en exigeaient l'exercice.

Mais, dira-t-on, pourquoi l'évêque n'avait-il pas, à l'égard de ces derniers, la faculté qui lui était laissée à l'égard de ceux qui se pré-

(1) *Summa*, Lib. III, *de Ætate ordin.*, § 17, p. 453.
(2) Stremler, *Traité des peines ecclés.*, p. 310.

sentaient à l'ordination avec le seul titre patrimonial? La raison est, ce nous semble, bien facile à saisir : de même qu'il n'était pas permis à l'évêque, sans la formalité d'un jugement canonique, de priver de leurs bénéfices, dignités ou emplois, ceux qui étaient déjà ordonnés, et qui s'étaient rendus coupables de crimes qui méritaient ce châtiment; de même, sans l'observation des mêmes formalités, il ne pouvait refuser l'admission aux ordres à ceux qui s'étant rendus indignes d'être promus, étaient déjà pourvus de bénéfices, de dignités ou d'emplois auxquels ces ordres étaient annexés. Autrement ils auraient été dans la nécessité de se démettre de ces bénéfices, de ces dignités ou de ces emplois; et il aurait pu dépendre du mauvais vouloir ou de la fausse appréciation d'un évêque qu'ils fussent dépouillés d'un droit légitimement acquis : ce qui n'aurait pas été juste. L'évêque d'ailleurs, dans le cas, n'était pas réduit à la nécessité d'agir contre sa conscience : il avait la ressource d'arrêter celui qu'il jugeait indigne, en lui faisant son procès; et alors même que, faute de preuves suffisantes, il était privé de cette ressource, il pouvait, en refusant l'ordination, laisser à l'ordinand la faculté de se faire ordonner par le juge d'appel, qui prenait toute la responsabilité de la promotion, en décidant que cet ordinand pouvait être admis, et en lui imposant les mains. Du reste, le canon *Ex tenore* autorisait l'évêque à prescrire à l'ordinand la pénitence que méritaient ses crimes secrets, et cette pénitence pouvait souvent le relever de son indignité et le préparer suffisamment à l'imposition des mains. Est-ce que de même qu'on peut restituer dans l'exercice du saint ministère les clercs purifiés par la pénitence, on ne peut pas aussi admettre aux ordres ceux qui n'y sont pas promus, mais qui y ont droit, ayant expié aussi leurs fautes par la pénitence, lorsque d'ailleurs ils ne sont pas devenus irréguliers?

Le canon *Ex tenore* bien entendu, n'est donc point en contradiction avec les règles prescrites aux évêques pour le choix convenable des ordinands.

Toutefois, la discipline établie par ce canon a été sensiblement modifiée par le saint Concile de Trente. Voulant sans doute éviter aux évêques la tentation de manquer à leur devoir, pour ne pas s'exposer

très-souvent à des procédures désagréables dans lesquelles pouvait les entraîner le refus d'ordonner des sujets indignes, le saint Concile, dans sa session XIV, ch. 1, *de Reform.*, les autorise à refuser extrajudiciairement les ordres, pour quelque cause que ce soit, même pour un crime secret, sans être tenus de rendre compte au juge d'appel ordinaire des motifs de leur refus.

Voici les paroles mêmes du Concile : *Cum honestius ac tutius sit subjecto, debitam præpositis obedientiam impendendo, in inferiori ministerio deservire quam cum præpositorum scandalo gradum altiorem appetere dignitatum, ei cui ascensus ad sacros ordines a suo prælato, ex quacumque causa, etiam ob occultum crimen, quomodolibet, etiam extrajudicialiter fuerit interdictus..., nulla, contra ipsius prælati voluntatem, concessa licentia de se promoveri faciendo..... restitutio, suffragetur.*

Mais, dira-t-on, si maintenant les évêques peuvent refuser les ordres sans jugement canonique et sans être tenus de rendre compte des motifs qui les ont déterminés à ce refus, quelle ressource restera-t-il donc aux victimes innocentes de pareils renvois? Ne peut-il pas en résulter, comme nous le disions tout à l'heure, la démission forcée du bénéfice ou de l'emploi auquel l'ordinand est déjà promu, et qu'il a droit de retenir? N'est-ce pas dans tous les cas une injustice patente qu'un clerc, repoussé des ordres sans motifs légitimes, n'ait aucun moyen de faire réformer une décision qui n'aura été que le résultat de l'erreur ou de la passion?

On se tromperait si l'on croyait que les ordinands injustement refusés sont privés, par le décret précité du Concile de Trente, de tout moyen de se faire rendre justice : il n'y a qu'à se rappeler, dit Thomassin (1) *que, d'après une maxime constante, dans tous les décrets des Conciles généraux, la puissance générale que le Pape a d'en dispenser, est toujours exceptée*, ou, pour user d'une expression plus claire encore, est toujours sauvegardée. L'ordinand injustement refusé pourra donc toujours recourir au Saint-Siége pour faire réformer, si

(1) *Ancienne et nouvelle discipline*, t. III, p. 313, col. 2.

elle est injuste, la sentence d'exclusion portée contre lui par l'ordinaire : *Cum olim*, dit Fagnan, *de hoc dubitatum esset, Sacra Congregatio, re ad Gregor. XIII relata, edidit decisionem, quæ postea perpetuo obtinuit in dataria, videlicet : quotiescumque ordinarius recusaverit quemquam ordinare, committendum esse metropolitano, vel viciniori episcopo, ut ab eodem ordinario prius requirat cur recusaverit; quo causam legitimam non allegante, liceat illi eumdem recusatum ordinare.*

On pourrait citer un grand nombre de décisions données dans ce sens par les Sacrées Congrégations romaines. Nous nous contenterons de relater les suivantes.

En 1695, est-il dit dans les *Analecta Jur. Pontificii* (1), on proposa à la Sacrée Congrégation du Concile les doutes suivants : 1° Si un métropolitain peut forcer son suffragant à conférer les ordres, et s'il peut recevoir les appels du refus qui en est fait par lui ; 2° si l'évêque est tenu, et dans quels cas, d'exprimer les causes du refus des ordres, et si le métropolitain peut le forcer à manifester ces motifs ?

La Sacrée Congrégation répondit : « Les doutes.... ayant été dis-
« cutés dans la S. Congrégation, les éminentissimes Pères ont pensé
« que ces doutes... pouvaient être tranchés par... les déclarations
« jadis rendues. En effet, nul ne devant être ordonné, à moins que
« l'évêque ne juge qu'on est utile ou nécessaire à son église, la Con-
« grégation a déclaré plus d'une fois que ce jugement de l'évêque est
« sans appel ; de sorte que la seule chose permise est de *recourir au*
« *Siége apostolique*. Or, suivant une résolution de la Congrégation
« approuvée par le pape Grégoire XIII, toutes les fois que l'Ordi-
« naire refuse d'ordonner quelqu'un, on charge le métropolitain ou
« un évêque voisin de demander d'abord à l'ordinaire la cause de son
« refus, et s'il n'allègue pas de cause légitime, on peut ordonner ce-
« lui qu'il a refusé... Seulement, ces éminentissimes jugent à propos
« que le métropolitain ou l'évêque voisin, avant de remplir sa com-

(1) 23e livr., col. 319.

« mission, tâchent d'obtenir paternellement des ordinands qu'ils « adressent encore, à trois reprises, des supplications à leurs évê- « ques. »

On voit là avec quelle sagesse la Sacrée Congrégation sait allier les égards dus à l'autorité épiscopale avec la sollicitude qu'elle doit mettre à sauvegarder les intérêts de ceux qui ne doivent pas être victimes des écarts d'une autorité malveillante ou qui s'est laissée tromper.

Quelquefois la Sacrée Congrégation se fait donner à elle-même les motifs du refus des ordres, et, si elle ne les trouve pas suffisants, elle permet à un autre évêque de faire l'ordination : *In causa Policastren. ordinationis, inter promotorem fiscalem curiæ episcopalis ejusdem civitatis ex una, et clericum Joannem Mattheum Secreti ejusdem diœcesis ex altera partibus, instante hoc in S. Congregatione pro facultate suscipiendi sacros ordines ab E. Urbis vicario, non obstante renuentia episcopi sui ordinarii, sacra, etc., audito episcopo, ac re undique mature discussa...., censuit rescribendum, prout presentis decreti vigore benigne rescribit* : ARBITRIO E. URBIS VICARII, CUM FACULTATIBUS S. CONGREGATIONIS. *Romæ*, 28 *febr.* 1744 (1).

Il est à remarquer, dans ces décisions, que, même en ne trouvant pas suffisants les motifs de refus, la S. Congrégation respecte la conscience des évêques et ne croit pas devoir les contraindre à faire eux-mêmes l'ordination. Elle en charge un autre, et encore veut-elle que ce prélat prenne auprès de l'ordinaire tous les renseignements nécessaires, laissant à sa conscience de ne conférer les ordres qu'autant qu'il juge l'ordinand digne de cet honneur.

Néanmoins, la S. Congrégation engage quelquefois l'ordinaire à revenir de son refus ; mais, alors même, elle évite de lui donner des ordres formels. Voici, d'après les *Analecta* déjà cités, ce qu'elle écrivait à l'archevêque de Lucques, le 9 septembre 1759 (2) : « Trois « ecclésiastiques de ce diocèse ont recouru de nouveau à la S. Con- « grégation..., demandant que l'on commît à Votre Seigneurie d'ou-

(1) *Analecta*, 25e livr., nov. 1857, col. 820.
(2) *Ibid.*, col. 821.

« vrir une enquête légale sur leur vie et leur conduite, afin que « Votre Seigneurie pût se convaincre de la fausseté des exceptions « personnelles qui l'empêchent de leur conférer les ordres sacrés. La « Sacrée Congrégation n'a pas jugé à propos d'embrasser un expé- « dient de ce genre ; elle a mieux aimé s'en tenir à l'excellent sys- « tème de ne pas admettre aux ordres sacrés les ecclésiastiques dont « la vocation à l'état sacerdotal ne serait pas certaine. D'un autre « côté, considérant les nombreuses et graves justifications présentées « par les recourants, ainsi que les bonnes dispositions dont ils parais- « sent animés, la S. Congrégation pense que Votre Seigneurie doit « les faire appeler, leur donner... les avis paternels et tous les bons « conseils que son zèle pourra lui suggérer, et les exhorter à em- « brasser un genre de vie vraiment digne de l'état auquel ils aspirent, « afin qu'après avoir fait une expérience plus certaine de leur voca- « tion, elle puisse, en toute tranquillité de conscience, leur accorder « la consolation de recevoir les ordres sacrés. »

On peut remarquer encore que, dans les cas où les motifs allégués ne paraissent pas entièrement décisifs à la Sacrée Congrégation, les instances qu'elle fait pour obtenir de l'ordinaire que le plaignant soit admis à l'ordination, sont bien moins pressantes, quand il s'agit de la tonsure ou même des ordres mineurs, que lorsqu'il s'agit des ordres sacrés et de la prêtrise en particulier.

Voici des documents qui semblent venir à l'appui de ce que nous disons :

La Sacrée Congrégation écrivait à l'évêque de Tortone (Piémont), le 20 mai 1763 : « Joseph-Antoine Séri étant décidé à embrasser « l'état ecclésiastique..., cette Congrégation a pensé, sur la relation « de l'éminentissime cardinal Stoppani, ponent, que, lorsque Votre Sei- « gneurie recevrait l'assurance de tout cela, elle pourrait lui accorder « la grâce de la première tonsure, qu'il sollicite instamment : *chose « toutefois que la Sacrée Congrégation entend remettre à la décision « et à la charité de Votre Seigneurie* (1). »

(1) *Analecta*, ib., col. 323.

Elle écrivait sur un autre ton à l'évêque d'Autun, le 16 juillet 1772 : « E. Patres ad amplitudinem tuam præsentes litteras dandas « esse mandarunt, ut pro enuntiato (Joanne Butin de Moulins, dia- « cono dimissorias litteras transmittat, et si quid habet in contra- « rium referat (1). »

La raison de cette différence est sans doute que ceux qui ne sont encore que laïques ou qui conservent la liberté de rentrer dans le siècle ont moins à souffrir du refus qui leur est fait de les admettre aux ordres, que ceux qui y sont déjà engagés d'une manière irrévocable. Ceux-ci, en effet, ne pouvant plus reculer, et, tant qu'ils ne sont pas prêtres, leur condition n'ayant rien d'assuré, leur avenir se trouve brisé après qu'ils ont fait des dépenses considérables pour leur éducation cléricale. Ces ordinands, donc, ont à leur promotion un droit dont ils ne doivent être dépouillés que sur des preuves convaincantes de leur indignité.

Ce droit aux saints ordres est tel dans ceux qui n'en sont pas indignes, qu'alors même que l'ordinaire refuserait les lettres dimissoriales ou testimoniales qu'on doit toujours lui demander, ou n'en donnerait pas de satisfaisantes, la Sacrée Congrégation n'hésite pas à passer outre et à donner l'autorisation de conférer les ordres à ces ordinands. On peut voir un cas de ce genre arrivé le 26 janvier 1848, qui est relaté dans la livraison précitée des *Analecta*, colonne 330.

Il est facile, maintenant, d'après tout ce qui vient d'être dit, de répondre aux deux questions posées en tête de ce présent article :

1° Bien qu'on ne puisse appeler de la sentence par laquelle un évêque refuse d'admettre aux saints ordres quelqu'un de ses sujets qu'il juge indigne d'y être promu; et, quoique si le sujet repoussé recourt au

(1) *Ibid.*, col. 325. Les lettres dimissoriales sont nécessaires, on le sait, pour qu'un sujet puisse être ordonné par un Evêque étranger. Parmi les suspenses conservées par Pie IX, dans la bulle *Apostolicæ sedis*, la troisième, qui est réservée, est celle-ci : *Suspensionem per annum ab ordinum administratione ipso jure incurrunt ordinantes alienum subditum, etiam sub pretexto beneficii statim conferendi aut jure mutati, sed eumdem suspendentis, absque Episcopi litteris dimissorialibus.*

Saint-Siége, Rome, alors même que les motifs du refus ne lui paraissent pas fondés, n'oblige pas l'évêque à faire l'ordination : néanmoins cet évêque ne peut s'opposer à ce que ce plaignant reçoive, de par autorité apostolique, les ordres qui lui avaient été refusés ; il ne peut même raisonnablement lui refuser les dimissoires et les lettres testimoniales réclamées à cette fin, et il doit expliquer au Saint-Siége les raisons qui l'ont déterminé à repousser l'ordinand.

2° Lorsque l'ordinand est injustement refusé, il ne peut sans doute en appeler au métropolitain pour se faire rendre justice ; mais il peut avoir recours à Rome, et il doit se conformer à la règle de conduite qui lui sera tracée par la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, devant laquelle le recours doit régulièrement être porté.

Ici s'élève une question pratique qui est importante. Dans le cas où, par suite de son recours à Rome, l'ordinand est admis à la prêtrise, si cet ordinand rentre dans le diocèse, l'évêque est-il obligé de lui laisser dire la messe ? — Est-il tenu même de lui donner de l'emploi ?

La réponse affirmative ne peut souffrir aucun doute à l'égard de la première de ces deux questions : ce prêtre ayant été légitimement promu au sacerdoce, on ne peut lui refuser la permission de célébrer, s'il présente les pièces d'usage en ces rencontres. La Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers répondit dans ce sens, le 4 août 1855, comme on peut le voir dans les *Analecta* (1).

Nous ne croyons pas qu'il faille répondre de même à la seconde question. Le prêtre supposé a dû présenter à l'évêque qui l'a ordonné un titre bénéficial ou patrimonial ; son ordinaire, qui n'a pas voulu lui imposer les mains, n'a donc pas à se préoccuper du soin de pourvoir à sa subsistance, d'autant plus que le concile de Trente l'autorise à n'ordonner que ceux qu'il juge nécessaires ou utiles à ses églises : *Cum nullus debeat ordinari qui judicio sui episcopi non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis* (2). Si cependant ce prêtre avait été pourvu

(1) *Ibid.*, col. 330.
(2) Sess. 23, c. XVI, *de Reform.*

dans le diocèse d'un bénéfice ou d'un emploi ecclésiastique par autorité compétente différente de celle de l'ordinaire, celui-ci ne pourrait s'opposer à ce que ce prêtre remplît les fonctions qui peuvent être attachées à ce bénéfice ou à cet emploi. Le cas, il est vrai, est à peu près chimérique dans l'état actuel de notre législation en France ; mais il n'est pas impossible en soi, et les lois de l'Église permettent d'en supposer l'existence.

Encore une question. Il est clair que, quoique l'évêque ne soit pas tenu d'ordonner ceux qu'il juge indignes des saints ordres, il ne doit néanmoins les repousser qu'autant qu'il a des motifs suffisants pour se déterminer à ce parti. Mais, dit M. Stremler, « la difficulté est de « savoir quel motif peut être regardé comme légitime : c'est, ajoute-« t-il, ce qu'il est toujours impossible de déterminer par des règles « précises ; l'appréciation en est abandonnée à la prudence de l'é-« vêque. Toutefois, ce motif devra toujours être tel que tout homme « sage et impartial le regarde comme suffisant. » Ces observations sont justes et à l'abri de toute critique ; ce qui suit nous paraît bien moins exact : le motif du refus, continue le même auteur, « doit être cano-« nique, c'est-à-dire du nombre de ceux pour lesquels les saints ca-« nons excluent des ordres ; il doit être ramené à l'une des irrégula-« rités de droit divin ou de droit ecclésiastique ». Où donc M. l'abbé Stremler a-t-il lu que, pour repousser un ordinand, l'évêque doive avoir toujours un motif canonique, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, *un motif qui soit du nombre de ceux pour lesquels les saints canons excluent des ordres, et qui puisse être ramené à quelqu'une des irrégularités de droit divin ou de droit ecclésiastique* ? Est-ce que tous ceux qui ne sont pas irréguliers de droit divin ou de droit ecclésiastique ont la vocation à l'état clérical ? Outre l'exemption des irrégularités ne faut-il pas, pour le ministère des autels, des qualités qui ne se trouvent pas dans un grand nombre de personnes exemptes de ces irrégularités ? Ne peut-il jamais arriver que l'évêque ait l'assurance complète que ces qualités manquent au sujet qui demande à être ordonné ?

1) *Des peines*, etc. p. 338.

Nous avouons, avec l'auteur précité, qu'*une faute passée, mais réparée par un amendement sincère n'est pas*, généralement au moins, *une raison suffisante de refuser l'ordination. De plus, une faute qui n'est qu'un péché, ne saurait suffire*, ainsi que saint Augustin en fait la remarque au sujet des paroles de saint Paul, qui ne dit pas *sine peccato*, mais *sine crimine*. Nous comprenons encore *que le Saint-Siége ne reçoive pas comme légitimes des accusations vagues, non appuyées sur des faits : comme, par exemple, de reprocher à l'aspirant de n'avoir pas l'esprit, la tournure ecclésiastique, d'être léger dans sa conduite, de n'avoir pas de vocation, d'avoir un mauvais caractère, et autres généralités du même genre*. Il faut, en effet, que ces allégations soient appuyées sur des faits, sur des actes *desquels résulte la preuve de l'absence des vertus requises dans un ecclésiastique ou de la présence de vices qui rendent dangereux ou inutile à l'Eglise* le sujet que l'on croit pouvoir repousser ; mais il ne suit pas de là que ces actes ou ces faits doivent avoir produit une irrégularité de droit divin ou de droit ecclésiastique. Un ensemble de petits écarts, de circonstances, peu graves chacune peut-être en elle-mêmes, peuvent opérer dans l'esprit des supérieurs la conviction que le sujet n'est pas fait pour l'état ecclésiastique, qu'il est mondain, dépourvu de piété, de zèle, qu'il n'a pas l'esprit de l'état auquel il aspire, qu'il ne cherche que les biens de la terre et une position qui l'élève au-dessus de celle à laquelle il pourrait d'ailleurs parvenir ; sa tenue, ses gestes, ses discours, sa négligence à remplir ses devoirs religieux, sa dissipation continuelle, sa paresse, la bizarrerie de son humeur, le peu de cas qu'il fait des avis de ses supérieurs, sa facilité à enfreindre le règlement de la maison où il vit, toutes ces choses peuvent engendrer la conviction dont nous parlons. Et s'il est vrai qu'un évêque, ainsi que le dit le saint Concile de Trente, ne doit pas admettre indifféremment tous ceux qui se présentent à l'ordination : *Sciant Episcopi non singulos in ætate constitutos debere ad hos ordines assumi, sed dignos dumtaxat et quorum vita probata senectus sit ;* comment pourrait-on l'obliger à imposer les mains à ceux dont toute la conduite, quoique chacune de leurs actions ne soit pas un crime, inspire les craintes les

plus sérieuses sur leur persévérance dans la vertu, au milieu de tant d'écueils qui environnent un jeune prêtre dans le monde avec lequel il doit être en contact perpétuel? Est-ce que saint Ambroise lui-même ne se crut pas obligé de donner l'exclusion des ordres à une personne qu'il affectionnait, par le seul motif que son extérieur, sa démarche, ses gestes ne lui paraissaient pas assez conformes à la bienséance et à la modestie cléricales (1)?—Il y a danger d'exagérer en ces matières, nous en convenons : c'est pour cela que le recours à Rome est ouvert à l'ordinand injustement repoussé. Mais Rome même ne veut pas admettre ceux que l'on juge indignes, ainsi que le prouvent les décisions que nous avons rapportées dans le cours de cet article.

Le même auteur (2) convient qu'un évêque peut refuser d'ordonner un aspirant qui, sans motif légitime, a refusé de passer dans le séminaire le temps requis par les usages du diocèse. Cela est, en effet, conforme à l'enseignement de Benoît XIV (3), qui apporte en preuve le règlement du concile romain tenu en 1725, et présidé par Benoît XIII, son prédécesseur. Quant à ce qu'ajoute M. Stremler qu'il « y aurait injustice et abus à vouloir forcer quelqu'un à demeurer « dans le séminaire diocésain plutôt que dans tout autre séminaire « ou maison destinée à l'éducation des jeunes clercs », nous ne savons sur quoi il fonde une pareille décision. Il cite le livre II, ch. 2, n° 8, du Traité *de Synodo diœcesana*, mais on ne lit rien de semblable en cet endroit, et le n° 11, auquel nous venons de renvoyer nous-mêmes, nous semble dire tout le contraire : *In iis itaque diœcesibus in quibus seminarium adest, et lex ista jam pridem inducta dignoscitur, ut ii duntaxat ad ordines admittantur qui certo temporis spatio intra seminarii septa laudabiliter permanserint, satis erit episcopo hujusmodi legis observantiam constanter diligenterque tueri.*

Ensuite, au n° 12, Benoît XIV ajoute : *Diœceses... in quibus semi-*

(1) Meministis, filii, quemdam amicum, cum sedulis se videretur commendare officiis, hoc solo tamen in clerum a me non receptum, quod gestus ejus plurimum dedecerent. (*Offic.*, l. I, c. 18.)

(2) Stremler, *ibid.*, p. 382.

(3) *De Synodo*, lib. II, c. 2, n° 11, etc.

naria sunt, sed prædicta lex et consuetudo locum non habet... oportet Episcopum suavibus modis suam mentem ac desiderium unicuique declarare, simulque rationes ostendere, ob quas recta disciplinæ ratio postulat neminem ad sacros ordines promoveri, qui in seminario episcopali assidue, vel aliquo saltem annorum aut mensium numero, commoratus non fuerit.

Ces paroles ne disent-elles pas évidemment que l'évêque peut refuser les ordres à ceux qui ne veulent pas rester dans le séminaire diocésain tout le temps prescrit par les statuts du diocèse ou déterminé par l'usage? Et s'il n'y a à cet égard ni statut dressé, ni usage établi, est-ce que ces mêmes paroles n'autorisent pas l'évêque à chercher à introduire cette règle? Et alors comment peut-on donner à penser que Benoît XIV enseigne qu'il y aurait injustice et abus à refuser d'ordonner ceux qui n'auraient pas voulu faire leur éducation cléricale dans le séminaire diocésain? — Assurément, ce docte pontife n'a pas entendu se mettre en opposition avec saint Augustin, après avoir invoqué l'autorité de son exemple une page auparavant (1) : *Augustinum superius audivimus palam profitentem nullum se clericum ordinaturum qui* SECUM IN EPISCOPIO MANERE NOLLET (2) ; *qui autem a suo convictu discedere voluisset, eum clericatu dejecturum. Ab hac agendi methodo nequaquam recedendum sibi esse duxit, quantumvis magnas difficultates animo prospiceret.*

CRAISSON,
Ancien vicaire général.

(1) *Ibid.*, n° 4.
(2) On sait que saint Augustin vivait en communauté avec ses clercs, comme on le fait aujourd'hui dans nos séminaires

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. — *Le signe de croix prescrit par la rubrique du Cérémonial des évêques* (l. II, c. I, n. 14), *au commencement du cantique* Magnificat, *est-il un rit spécial aux vêpres pontificales ou aux vêpres solennelles?*
II. — *L'oraison prescrite par l'Ordinaire doit-elle être dite par les prêtres étrangers au diocèse, même lorsque d'après les règles liturgiques, ils célèbrent la messe conformément à leur office?*

I. Nous lisons, dans le texte cité du Cérémonial, que l'Évêque, officiant à vêpres, fait le signe de la croix au moment où l'on entonne le cantique *Magnificat*. Les auteurs anciens et modernes ont été partagés sur la question de savoir si ce signe de croix doit être fait par tout le monde, aux vêpres solennelles ordinaires, et aux vêpres non-solennelles. La même question s'applique au cantique *Benedictus*. La difficulté vient d'être posée à la sacrée Congrégation, et nous lisons, dans le supplément à la collection authentique des décrets la question suivante : « 1. An crucis signum ad *Magnificat* et *Benedictus* fieri debeat a solis Episcopis, specialiter commemoratis in cæremoniali Episcoporum, an ab omnibus recitantibus? 2. Et quatenus affirmative ad secundam partem, an hoc signum crucis fieri debeat semper, id est in quocumque officio, etiam defunctorum, tam in choro quam extra chorum? » *Réponse*. « S. R. C.... utrumque dubium declarandum censuit respondendo : In casu signum crucis ab omnibus faciendum tam in choro quam extra chorum, juxta laudabilem communem praxim, præsertim in alma urbe servatam. Atque ita rescripsit. » (Décret du 20 décembre 1864, n° 5339.)

Après avoir rapporté cette décision, la *Nouvelle Revue théologique* fait la réflexion suivante : « Remarquons que, suivant sa teneur, cette « déclaration n'est pas rigoureusement préceptive. Ordinairement la « sacrée Congrégation termine ses décisions par ces mots : *Declara-* « *vit et servari mandavit*. Ici elle se borne à dire *ita rescripsit*. Ce « n'est pas sans dessein qu'elle a employé cette expression seule. Ob- « servons encore que la sacrée Congrégation ne s'appuie pas sur une « règle antérieure, et ne fait pas l'application d'une rubrique ; mais « qu'elle invoque seulement la coutume, et particulièrement l'usage « de Rome. Ce décret paraît donc plutôt directif que préceptif, et « semble indiquer ce que la sacrée Congrégation désire voir pratiquer, « sans toutefois en faire une obligation stricte. » On conclut qu'avant d'introduire cet usage comme toute coutume qui n'est pas clairement prescrite par les règles générales, il est bon de prendre l'avis des supérieurs ecclésiastiques.

Mais est-il bien vrai que les mots *ita rescripsit* indiquent dans la réponse un simple conseil et non une réponse préceptive? Est-il vrai de dire que la sacrée Congrégation ne *s'appuie* pas sur une règle antérieure et ne fait l'application d'aucune rubrique? Enfin quand cette règle serait seulement directive, ne serait-il pas partout et toujours louable de l'adopter?

S'il fallait interpréter ainsi les mots *ita rescripsit*, il faudrait considérer comme simplement directives bien des décisions que tous les meilleurs auteurs donnent comme préceptives, et aussi des décisions qui confirment des rubriques préceptives. Nous y lisons souvent ces mots, ou encore ces autres, moins préceptifs encore : *rescribendum censuit*. On ne peut donc, ce semble, conclure de cette expression que la sacrée Congrégation a voulu dans sa réponse donner un simple conseil.

Examinons maintenant si la sacrée Congrégation s'appuie ou non, sur une règle antérieure, si elle fait, ou non, l'application d'une rubrique. La *Nouvelle Revue théologique* le nie. N'est-ce point aller un peu vite, et cette négation n'aurait-elle pas besoin d'être prouvée? La rubrique du Cérémonial des Évêques qui prescrit au Pontife le signe de la croix, ne doit-elle pas être appliquée au prêtre officiant et

à tout le chœur ? Les auteurs qui soutiennent l'affirmative s'appuient eux-mêmes sur cette rubrique, et ce n'est pas la seule fois que, dans le Cérémonial des Évêques et même dans les rubriques du missel, une règle générale est énoncée à propos de la circonstance où elle doit être pratiquée, et cette règle est constatée générale parce que tout nous prouve qu'elle ne peut être particulière. C'est au commencement des rubriques de la messe que nous trouvons les règles pour bien faire le signe de la croix ; nous apprenons au même lieu et par quelques autres passages que le saint Sacrement est salué par une génuflexion ; les règles sur les cérémonies à garder aux vêpres solennelles données au chap. III du liv. II du cérémonial des Évêques, se complètent non-seulement par ce qui est dit aux deux chapitres précédents, mais encore par les rubriques insérées aux chapitres V et VI, où il est traité des matines. Pour les saluts du chœur, que le célébrant et ses ministres font à l'autel avant l'aspersion de l'eau bénite et avant la messe, il nous faut recourir au chap. XXX du même livre, où il est traité de la messe solennelle du jour de Pâques en l'absence de l'évêque. Ces exemples, et un grand nombre d'autres que nous pourrions citer, ne pourraient-ils pas nous autoriser à croire que le décret de la sacrée Congrégation s'appuie sur la rubrique du cérémonial des Évêques, l. II, c. I, n. 14, et en fait l'application?

Enfin, si une règle est simplement directive, n'est-il pas louable de l'observer? L'on ne peut, ce semble, blâmer celui qui en introduit l'usage, tout en la donnant comme n'étant pas l'objet d'un précepte, mais d'un simple conseil.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît difficile de ne pas conclure du décret cité que le signe de croix au *Magnificat* doit être fait en toute circonstance. La même règle s'applique au *Benedictus* suivant la rubrique du cérémonial des Évêques, l. II, c. VII, n. 3, et par forme de conclusion au *Nunc dimittis*. On fait aussi à Rome, dit Mgr l'évêque de Montréal (Cér. des Év. expl., l. II, c. IV, n. 3), le signe de la croix au commencement de ce cantique.

II. La prescription d'une oraison par l'Ordinaire atteint, selon nous, tous les prêtres qui célèbrent la messe dans le diocèse ; il nous semble

que l'on doit suivre à cet égard la même règle que pour le nom de l'évêque au canon de la messe. Cette loi est locale, puisqu'elle est portée par le supérieur du lieu ; de plus, elle n'a aucun rapport avec la qualité de la messe que l'on célèbre. Je dis la messe de tel saint : je le fais en vertu d'une loi générale ; j'ajoute telle oraison, mais à toutes les messes, sans distinction, si elles comportent l'oraison commandée, et en vertu d'une loi épiscopale et territoriale, portée par celui qui me permet de célébrer sur son territoire, qui peut me commander cette oraison et me la commande comme condition implicite de la permission qu'il m'accorde. Nous ne pouvons donc admettre l'opinion de ceux qui croient devoir considérer l'oraison commandée comme faisant partie du directoire diocésain. Elle ne fait partie d'aucun directoire : c'est une prescription spéciale, et subordonnée, d'après les règles générales, au rit de la messe que l'on célèbre, ou auquel on doit se conformer dans une église étrangère. P. R.

UN ACTE PUBLIC AU COLLÈGE ROMAIN.

Nous sommes singulièrement heureux d'enregistrer dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* le succès remarquable qui vient de couronner les études philosophiques et théologiques d'un de nos jeunes compatriotes, que plusieurs d'entre nous se souviennent d'avoir eu pour condisciple au Collége romain. M. l'abbé Pierre Le Tallec, prêtre du diocèse de Vannes, élève du Séminaire français à Rome, a soutenu avec distinction, le 4 juillet 1870, un *acte public* de 245 thèses *ex universa theologia*. La brochure qui en contient l'énoncé (1)

(1) Theses ex universa theologia quas propugnabit penes Collegium Romanum S. J. Petrus Le Tallec, seminarii gallici SS. Cordis Mariæ alumnus IV nonas julii MDCCCLXX. Mane facta cuilibet, vespere post tertium arguendi potestate. In-8° de IV-82 pp. Romæ, typis Bernardi Morini, 1870.

est dédiée à saint Pierre, prince des Apôtres, en des termes splendides qu'il fait bon de relire au milieu de tant d'ignorances et de haines coalisées contre Rome :

Petre
Apostolorum. princeps
Ecclesiæ. conspicuum. caput. et. magister
Cui. inerrantis. judicii. donum
Perpetuo. jure. ad. successores. tuos
Romanos. pontifices. transmittendum
Christus. Deus. contulit
Hanc. te. auspice. et patrono
De. re. theologica. universa
Disceptationem. init
Petrus. Le. Tallec. sacerdos
E. seminario. gallico. SS. Cordis. Mariæ
Teque. orat
Ut. qui. magnum. concilium. Vaticanum
Ante. tuos. collectum. cineres
Moderaris
Exiguum. ingenii. tentamen
Bona. ope. juves.

En effet, l'assistance de saint Pierre n'a pas manqué à son jeune client, M. l'abbé Pierre Le Tallec, pendant cette grande journée où chaque auditeur peut, le matin, proposer ses difficultés contre les thèses, et où, le soir, la même liberté est donnée à tous les assistans après que trois argumentateurs, invités à l'avance, ont épuisé leur arsenal d'objections : rude tournoi théologique si bien décrit avec ses angoisses, ses péripéties et ses gloires par l'illustre cardinal Wiseman, dans ses *Souvenirs des quatre derniers Papes*.

Cette fois, dans les réponses du soutenant, marquées au coin de la bonne et solide science romaine, on reconnaissait avec émotion l'accent chevaleresque de l'ancien zouave pontifical et la vivacité de l'é-

loquence française : *Argute loqui et rem militarem strenue agere*. Ce caractère de fermeté et de décision se trouve surtout dans les 24 thèses sur l'Église et les Conciles. La monarchie ecclésiastique, son immuable unité constituée dans le personne de Pierre et de ses successeurs, la primauté de l'Église de Rome ne nuisant en rien à la véritable autorité des autres évêques et juges de la foi ; l'infaillibilité du Pape définissant *ex cathedra* les matières dogmatiques et morales, et portant des décrets irréformables avant même que le sentiment de l'Église y accède ; la supériorité du souverain Pontife sur les Conciles et l'invalidité de leurs décisions doctrinales ou disciplinaires, « si Pierre n'y consent et à plus forte raison s'il y contredit » (thèse 23) ; enfin cette déclaration que « sans le siége de Pierre l'Église « n'est ni bien, ni aucunement, *nec bene sit, neque omnino sit* » (thèse 24) ; voilà des principes que nous sommes fiers d'avoir vu soutenir par un français, et pour ainsi dire au seuil de « ce grand Concile du « Vatican que gouverne Pierre, le Maître de qui le jugement ne « s'égare point. »

Nous en remercions M. Le Tallec, et nous lui souhaitons des imitateurs qui puissent, après de patientes études, nous rapporter les doctrines, les méthodes et la sève du Collége romain.

Jules Didiot.

PROTESTATION

DU SAINT CONCILE OECUMÉNIQUE.

Dans la Congrégation du 16 juillet, les Éminentissimes Présidents du Concile, déférant aux vœux d'un grand nombre de Pères, ont fait la proposition suivante :

Reverendissimi Patres,

Ex quo Sacrosancta Synodus Vaticana, opitulante Deo, congregata est, acerrimum statim contra eam bellum exarsit; atque ad venerandam ejus auctoritatem penes fidelem populum imminuendam ac, si fieri posset, penitus labefactandam, contumeliose de illa detrahere, eamque putidissimis calumniis oppetere plures scriptores certatim aggressi sunt, non modo inter heterodoxos et apertos Crucis Christi inimicos, sed etiam inter eos qui Catholicæ Ecclesiæ filios sese dictitant, et, quod maxime dolendum est, inter ipsos ejus sacros ministros.

Quæ in publicis cujusque idiomatis ephemeridibus, quæque in libellis absque auctoris nomine passim editis et furtive distributis, congesta hac de re fuerint probrosa mendacia, omnes apprime norunt, quin nobis necesse sit illa singillatim edicere. Verum inter anonymos istiusmodi libellos duo præsertim extant, gallice conscripti sub titulis : *Ce qui se passe au Concile* et *La dernière heure du Concile,* qui ob suam calumniandi artem obtrectandique licentiam cæteris palmam præripuisse videntur. In his enim nedum hujus Concilii dignitas ac plena libertas turpissimis oppugnantur mendaciis, juraque Apostolicæ Sedis evertuntur ; sed ipsa quoque SS. DD. Nostri augusta persona

gravibus lacessitur injuriis. Jam vero nos officii nostri memores, ne silentium nostrum, si diutius protaheretur, sinistre a malevolis hominibus interpretari valeat, contra tot tantasque obtrectationes vocem extollere cogimur, atque in conspectu omnium vestrum, RR. Patres, protestari ac declarare : falsa omnino esse et calumniosa quæcumque in prædictis ephemeridibus et libellis effutiuntur, sive in spretum et contumeliam SS. DD. Nostri et Apostolicæ Sedis, sive in dedecus hujus Sacrosanctæ Synodi et contra assertum defectum in illa legitime libertatis.

Datum ex Aula Concilii Vaticani, die 16 julii 1870.

PILIPPUS, Card. *De Angelis*, Præses.
ANTONINUS, Card. *De Luca*, Præses.
ANDREAS, Card. *Bizzarri*, Præses.
ALOYSIUS, Card. *Bilio*, Præses.
HANNIBAL, Card. *Capalti*, Præses.
JOSEPHUS, *Ep. S. Hippolyti, Secretarius.*

Les Pères ont voté par assis et levé cette déclaration; puis ils l'ont confirmée par leur signature. Ainsi se trouvent flétris d'indignes libelles, où la vérité, la justice et la religion étaient impudemment foulées aux pieds, et qui ont d'autant plus affligé les consciences catholiques qu'ils ne sortaient point des rangs ouvertement ennemis.

E. HAUTCŒUR.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Explication des rubriques du Rituel romain, par le R. P. O'Kane, traduit par l'abbé Ch. Brunet; in-8°, VIII-640 pp. Paris, Vivès, 1870.

Le rituel romain présente ses rubriques avec une clarté d'exposition et une ampleur de détails qui préviennent bien des hésitations. Il est cependant impossible que le texte d'une loi précise toutes les particularités de l'application. Dès lors un commentaire est indispensable. Ce travail est accompli d'une manière incessante par la S. C. des Rites. Dans les réponses aux doutes qui lui sont proposés de tous les points de la chrétienté, elle fixe le sens de la lettre, complète ses données et trace les règles pratiques que nécessitent la diversité des circonstances.

Son œuvre s'arrête là. Il n'entre pas dans son but de donner la raison des cérémonies, de discuter la valeur des rubriques, leur importance, les changements que le temps et la prescription peuvent y introduire, de faire observer l'accord des rites entre eux et leur harmonie avec le dogme. Ces détails appartiennent en propre à des ouvrages spéciaux.

C'est ainsi que des commentaires nombreux ont pris le rituel pour texte. L'oratorien Catalani et surtout Baruffaldi, consulteur de l'Inquisition, font autorité. Des points importants se trouvent élucidés dans les œuvres de S. Charles Borromée et de dom Martène; le *Rituel de Toulon*, surtout l'édition de Mgr Gousset, traite aussi longuement ces matières.

Aujourd'hui que la *Revue des Sciences ecclésiastiques* a ouvert sa troisième série et compte plus de dix années d'existence, nous ne

croyons pas trop prétentieux de mentionner sa collection comme un commentaire à peu près complet des rubriques du rituel romain. Sans parti pris et par l'exécution naturelle de son programme, elle a rassemblé des observations et des décisions sur la plupart des points qui se rapportent à l'administration des sacrements. Cette particularité nous a surtout frappé lorsque nous avons dû comparer avec les doctrines exposées dans la *Revue*, le commentaire du révérend James O'Kane.

Le livre et la *Revue* nous ont paru dans un parfait accord sur l'exposition et l'application des principes liturgiques. Nos lecteurs apprécieront par cela même la juste valeur de cette nouvelle publication. Mais ils s'étonneront sans doute avec nous que l'auteur dans tout son ouvrage passe entièrement sous silence un recueil qui s'est fait une spécialité des questions de liturgie et de droit canon. Il aurait cependant trouvé là certains détails qui compléteraient ses *explications ;* peut-être aussi, à cause de l'abondance des documents sur ces matières, se serait-il décidé à ne pas omettre ce qui regarde les sacrements de pénitence et de mariage, les rites des funérailles et les bénédictions.

Après une introduction sur la nature et l'autorité des rubriques, l'auteur commente point par point le texte du rituel romain sur les sacrements en général, le baptême, l'eucharistie et l'extrême-onction. Un appendice donne le texte des décrets invoqués dans l'ouvrage, qui se termine par une table détaillée.

Ecrites en anglais par un professeur, les *Explications sur les rubriques du rituel* sont le résumé exact et clair d'un cours destiné à des étudiants en théologie. L'ouvrage pourrait être adopté dans les séminaires de France. La traduction est bonne, l'édition élégante ; et le livre joint à tous les avantages que nous avons fait connaître, le bon marché d'un livre classique.

G. Contestin.

CHRONIQUE.

1. M. l'abbé Corblet vient de nous donner le second volume de son *Hagiographie du diocèse d'Amiens.* (Paris, Dumoulin ; Amiens, Prévost-Allo. In-8° de 607 pp.) Érudition sérieuse et de bon aloi, critique sage et modérée, forme correcte, soignée, toujours intéressante, telles sont les qualités qui placent cette œuvre au premier rang parmi les récentes productions de l'hagiographie et de l'histoire religieuse. La question si souvent debattue de l'origine des églises de France, est parfaitement traitée dans une dissertation ajoutée à la vie de saint Firmin. On rencontre dans le cours du volume un grand nombre de notes qui intéresseront au même degré l'historien et l'archéologue. Enfin l'exécution typographique ne laisse rien à désirer, et le papier employé par l'éditeur est un papier de choix.

2. Aux opuscules du R. P. Marin de Boylesve cités dans notre dernière Chronique (n° de juin, p. 570), il faut en ajouter un nouveau, publié à la suite du grand acte dont l'attente a fait si longtemps tressaillir l'Église : *la Doctrine de l'Infaillibilité brièvement exposée aux gens du monde.* (Poitiers, Bonamy. In-12, 36 pp. 25 c. l'exemplaire, 2 fr. la douzaine, 12 fr. le cent.) Cette brochure tiendra dignement sa place à côté de ses aînées.

3. Notre collaborateur, M. Craisson, a publié à l'usage des jeunes prêtres deux traités sur des sujets très-disparates, mais l'un et l'autre importants pour la pratique du saint ministère. Le premier contient des *Notions élémentaires sur les fabriques et l'administration temporelle des paroisses* ; l'autre est intitulé *de Rebus venereis, ad usum confessariorum.* Paris, Poussielgue frères. In-12 de VI-87-34, et VI-239 pp.) Ces deux ouvrages se distinguent par cette brièveté, cette simplicité, cette clarté méthodique à laquelle nous sommes habitués de la part de l'auteur du *Manuale totius Juris canonici.*

E. Hautcœur.

ARRAS. — Typographie Rousseau-Leroy.

LE PROBABILISME.

Quatrième article.

IV.

Le Jansénisme avait beaucoup à faire pour obtenir son pardon. Les gens de la secte crurent avoir gagné leur cause en s'improvisant les vengeurs de la saine morale. Cette tactique n'était point malhabile. Il est si beau le rôle de l'homme qui lutte pour les droits de la justice outragée !

De par les Jansénistes il fut donc réglé que désormais il serait mis ordre aux abus qu'entraînait, selon eux, la trop grande indulgence des confesseurs dans l'administration du sacrement de Pénitence. « On publiera, « mandaient-ils aux adeptes du parti, on publiera partant « que *la doctrine de l'Église, telle qu'on l'a mise en usage, est « trop large ;* que les pénitences ne sont nullement « conformes aux péchés et à la pratique de l'Église uni- « verselle (1). »

Il fut statué que l'on travaillerait à rendre les absolutions beaucoup plus rares ; et le succès fut tel, qu'Arnauld put s'applaudir d'avoir opéré en France et ailleurs, une révolution complète : « Il n'y avait, dit-il, il n'y avait

(1) Extrait des *Règlements et instructions de Messieurs les disciples de S. Augustin de l'union :* Mémoires du P. Rapin (t. 3, p. 31), qui donne de fort curieux détails relativement à cette pièce.

« presque personne en France, qui fût éclairé sur le « délai de l'absolution, avant le livre de *la Fréquente* « *communion*.... Il ne paraît point que l'utilité de ce « délai ait été connue à saint Philippe de Néri; et je « pense qu'on doit dire la même chose du cardinal de « Bérulle et du P. de Condren. Tout ce qu'ils faisaient au « plus, est qu'ils refusaient l'absolution à ceux qui « témoignaient ne vouloir pas quitter leurs péchés; « mais pour ceux qui témoignaient les vouloir quitter, « je doute fort qu'ils ne leur donnassent pas l'absolu- « tion (1). »

Comment les Casuistes auraient-ils pu éviter la vertueuse indignation des nouveaux Prophètes suscités de Dieu à l'encontre des modernes sophistes qui défiguraient la morale chrétienne?

Hélas! pourquoi les réformateurs ne commençaient-ils pas à se réformer eux-mêmes? Pourquoi prompts à découvrir une paille dans l'œil du prochain, n'apercevaient-ils pas la poutre qui aveuglait le leur? Les *Mémoires* du P. Rapin nous apprennent de fort curieux détails sur l'austérité prétendue des modernes censeurs. Voltaire lui-même et M. Sainte-Beuve tombent d'accord du peu de loyauté dont firent preuve les adversaires des Casuistes.

« Les jésuites, dit Voltaire, ont eu comme tous les « autres religieux, des Casuistes qui ont traité le pour « et le contre des questions aujourd'hui éclaircies et

(1) Lettre à M. du Vaucel, 30 septembre 1689. Arnauld répète la même chose dans plusieurs endroits de sa correspondance. — Au reste la pratique du délai de l'absolution était si peu en usage avant Arnauld et les siens, que l'évêque de Castorie, bon janséniste, et auteur de l'*Amor pœnitens*, tout en écrivant à Bossuet (22 juillet 1683) que son livre ne semblait pas être attaqué à Rome, ajoutait : « Se tamen timere ne aliqui « ex pœnitentiariis musitent contra secundam libri partem quæ agit de « usu clavium : *etenim absolutionis dilatio vix apud illos in usu est.* » (Œuvres de Bossuet, t. 37, lettre 106, *éd. Lebel.*)

« mises en oubli ; mais, de bonne foi, est-ce par la « satire ingénieuse des *Lettres provinciales* qu'on doit « juger de leur morale ? » (*Lettre au P. La Tour*, du « 7 février 1746.) « Le livre des *Provinciales*, dit-il « ailleurs, portait sur un fondement faux. On attribuait « adroitement à toute la société des opinions extra- « vagantes de plusieurs jésuites espagnols et flamands. » (*Siècle de Louis XIV*, ch. 37.)

M. Sainte-Beuve dit à son tour : « Wendrock (Nicole) « a beau s'évertuer pour nous démontrer que Montalte « (Pascal) a bien cité : *Quoi ! se peut-il, Monsieur Nicole, que* « *vous soyez d'une morale si relâchée en matière de citations ?...* « Pascal, comme tous les gens d'esprit qui citent, tire « légèrement à lui ; il dégage l'opinion de l'adversaire « plus nettement qu'elle ne se lirait dans le texte « complet ; parfois il arrache quatre mots de tout un « passage, quand cela lui va et sert à ses fins ; il aide « volontiers à la lettre ; enfin, dans cette ambiguité « d'autorités et de décisions, il lui arrive par moments « aussi de se méprendre. *C'est là tout ce qu'on peut dire,* « *sans avoir droit de mettre en doute sa sincérité* (1). »

Et pourtant, c'est Pascal qui a donné le ton à toutes les accusations dirigées contre les Casuistes !

Au surplus, de quel côté se trouvait le sophisme ? Était-ce chez les Casuistes qui pouvaient se tromper, qui se trompaient même quelquefois dans leurs décisions ; ou bien chez les Jansénistes qui, prenant les Casuistes en masse, les décrétaient tous d'erreur et de mensonge ?

Les Casuistes font-ils donc autre chose que ce que

(1) *Port-Royal*, t. 3, p. 124-6. (3e édit.). — L'illustre académicien est assurément fort indulgent. Il se pourrait bien qu'un jury d'honneur se montrât plus sévère, et Pascal y serait peut-être déclaré coupable de faux.

font chaque jour les jurisconsultes ou les médecins ? « Les Casuistes, dit excellemment M. l'abbé Maynard, « sont à l'Evangile ce que les jurisconsultes et les « médecins sont à la législation ou à la science médi- « cale. »

Il existe sans doute de mauvais médecins et de mauvais jurisconsultes : est-il juste de dire pour cela anathème à tous les hommes de loi ainsi qu'à tous les disciples d'Hippocrate ? Y a-t-il plus de logique à réprouver en masse les Casuistes et leurs ouvrages, parce qu'il en est quelques-uns dont la doctrine n'est pas à l'abri de tout reproche ?

Avec un peu plus d'attention, il eût été facile de s'apercevoir que les Casuistes *comme tels*, pour parler le langage de l'École, ne sont point des hommes dangereux. « On a fait remarquer, *non sans raison*, que ces Casuistes, « jésuites ou non, autrefois célèbres, choquaient si peu « de leur temps, et différaient si peu, par le relâchement, « des autres théologiens d'alentour, que saint Charles « Borromée, le réformateur, dans un petit traité adressé « *aux confesseurs et curés de son diocèse*, n'a pas craint de « leur recommander d'avoir continuellement entre les « mains, pour se guider dans les rencontres difficiles, « quelques-uns de ces bons et classiques auteurs de cas « de conscience. On a encore produit une lettre d'éloges « adressée par saint François de Sales à Lessius, et un « passage de ses *Avertissements aux confesseurs* où il loue « et recommande comme très-utile le Père Valère « Réginald, l'un des plus maltraités par Pascal (1). »

D'ailleurs, chose étrange, au plus fort de leur indigna-

(1) *Port-Royal*, t. 3, p. 128. — Il faut avouer que les certificats délivrés aux casuistes par saint Charles Borromée et saint François de Sales sont un passe-port assez respectable.

tion contre les Casuistes, Messieurs de Port-Royal s'érigeaient eux-mêmes en casuistes plus ou moins rigides, suivant l'occurrence. La correspondance d'Arnauld est pleine de décisions que ne dicte pas toujours l'*amour du plus parfait*. On y découvre sans effort que ces Messieurs faisaient parfois usage de l'adage si connu :

Il est avec le ciel des accommodements (1).

Bon gré mal gré, les Casuistes sont nécessaires, parce que la loi n'a pas prévu tous les cas possibles. Donc aussi, bon gré mal gré, il faut se faire à cette idée, que, vu l'ignorance de l'humaine nature sur bien des points de la loi, personne ne peut imposer une obligation rigoureuse là où elle n'est pas avec évidence. La *délicatesse* de conscience pourra bien conseiller d'agir dans le sens le plus sûr ; mais enfin, la liberté conserve son droit. Autre chose est agir en suivant le *conseil*, autre chose est obéir au précepte. C'est ainsi que la cause des Casuistes s'identifie avec celle du Probabilisme.

Si la passion ne les eût aveuglés, les Jansénistes eussent pu lire sans peine la distinction capitale que je

(1) La déloyauté des citations de Pascal dans les *Provinciales*, est assurément une preuve de la conscience peu timorée des gens du parti. Le fameux *Règlement dressé par Messieurs les disciples de saint Augustin*, dont j'ai parlé plus haut, n'en est pas une preuve de moindre valeur. L'on y prescrit une dissimulation de sentiment qui va jusqu'au mensonge proprement dit : « *Ils ne feront point de difficulté de désa-* « *vouer la doctrine de l'évêque d'Ypres, et de dire qu'ils ne sont point* « *jansénistes.* » (Mémoires du P. Rapin, t. 3, p. 34.)

M. Sainte-Beuve rapporte qu'en sollicitant à Rome les bulles d'abbesse de Port-Royal pour la célèbre mère Angélique, la famille d'Arnauld ne craignit pas de dire que l'enfant avait *dix-sept* ans, tandis qu'elle en avait *neuf* au plus (Port-Royal, t. 1, p. 82). La famille Arnauld était coutumière de pareils faits, et ne semble pas en avoir éprouvé de scrupule. L'ouvrage de l'illustre académicien fourmille de traits qui prouvent que les jansénistes ne faisaient pas toujours passer dans leur conduite la rigidité de leurs principes.

viens d'énoncer, dans ces mêmes Casuistes qu'ils attaquaient avec tant d'acrimonie. Est-ce que Suarez, Sanchez, Layman, Escobar lui-même ne font pas la part du *precepte et celle du conseil ?* — Et puis, était-il juste d'oublier que tout à côté des Casuistes, écrivaient et enseignaient dans la même école les maîtres de la plus sublime sainteté? Quels hommes que Louis Dupont, Alvarez de Paz, Lancisius, Saint-Jure, Guilloré, Scaramelli et tant d'autres à qui chaque jour les âmes les plus ferventes demandent lumière et direction?

Or, est-il croyable que la coexistence des Casuistes et de ces illustres maîtres de la vie ascétique, ait produit au sein de la même école un antagonisme qui n'aurait pas manqué de causer sa ruine? Admettez donc, s'il vous plaît, la non culpabilité des Casuistes. Arrière les déclamations passionnées.

Telle est, je le répète, l'origine des luttes engagées contre la doctrine du Probabilisme. Sans les Jansénistes personne n'eût songé à l'attaquer; et le P. Joseph Gravina me semble avoir dit vrai, en écrivant : *Antiprobabilismi initia merum fuisse stratagema sectæ Jansenianæ, necnon Antiprobabilismi cursum magna ex parte ejusdem sectæ operis fuisse et laboris* (1). De fait, un de ses historiens les moins suspects de partialité en faveur des Jésuites, Leydecker, raconte de Jansénius qu'une des plus fortes préoccupations du novateur était de combattre la morale des Jésuites, et surtout le Probabilisme qu'il imputerait à la compagnie : *Sancyranum et Jansenium, collatis studiis ethicem Jesuitarum, tanquam pro aris et focis tutandis, oppugnasse, præsertim dogmata de probabilismo, quasi jesuitico.*

La secte vint-elle à bout de ses desseins ? Oui, et même le succès dépassa ses espérances. A force de crier au

(1) *Op. cit.* Dial. XVI.

scandale de certaines propositions relâchées qui se trouvaient malheureusement dans certains casuistes, l'on parvint à communiquer l'horreur des Casuistes en général, et surtout du probabilisme, à des hommes d'ailleurs instruits et nullement jansénistes, mais qu'une excessive délicatesse de conscience ne mit pas à l'abri de toute surprise. C'est le seul moyen d'expliquer le *probabilioriste* du P. Thyrse Gonzalez, de Bolgeni, du cardinal Gerdil, et de quelques autres personnages de premier mérite (1). Le Jansénisme vit un instant le clergé de France armé pour sa querelle. Il osa même se vanter d'avoir provoqué les foudres de l'Eglise contre le Probabilisme.

Quelques détails à ce sujet.

V.

Le Jansénisme s'est-il greffé sur le Gallicanisme? Plusieurs graves et doctes personnages n'hésitent point à l'affirmer. Quoi qu'il en soit, le Gallicanisme fut, sans doute à son insu, mais très-réellement toutefois, un puissant auxiliaire de cette secte diabolique. Ce n'est plus un mystère aujourd'hui : la croyance si populaire de l'infaillibilité du Pape, ne s'éteignit un instant en France que sous le souffle du Jansénisme. L'assemblée de 1682 n'a-t-elle pas été préparée et conduite par les menées du parti?

(1) Très-souvent on a fait remarquer que parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, il y a eu des *probabilioristes*. Le fait est certain; et même, il faut le dire, c'est à ces Jésuites probabilioristes que l'antiprobabilisme va d'ordinaire emprunter ses meilleurs arguments. N'est-ce pas au P. Thyrse Gonzalez que Bossuet a demandé ses objections? — Toutefois il faut reconnaître que les Comitolo et les Antoine sont rares chez les Jésuites. Le probabilisme sera toujours préféré de beaucoup dans la Compagnie.

Il était naturel qu'en cédant aux inspirations du Jansénisme pour l'engager dans une campagne contre le Pape, les prélats gallicans subissent ses préventions haineuses contre ce qu'il était de mode alors d'appeler la *morale relâchée*. Aussi, pendant que l'assemblée de 1682 préparait sa trop célèbre déclaration à l'encontre du Saint-Siége, elle en méditait une autre destinée à combattre les principes d'une morale soi-disant nouvelle, et principalement la *probabilité*. Il était piquant de voir des évêques déserter *en matière de dogme* le sentiment de beaucoup le plus commun dans la catholicité, et se faire *en morale* les champions de l'opinion la plus probable. Inconséquence !

Rien de plus curieux que le *Decretum de morali disciplina* rédigé dans l'Assemblée de 1682. Cette poignée de prélats courtisans, dont le beau livre de M. Gérin nous a révélé les mœurs, s'élève avec une force que l'on serait tenté d'appeler *apostolique*, contre la licence de certains esprits qui a récemment perverti la doctrine morale. Les papes Alexandre VII et Innocent XI ont bien cherché à remédier au mal ; mais les efforts du Saint-Siége ont été impuissants. C'est pourquoi, les prélats français, réunis par la permission du roi, *permissu regio congregati*, veulent arriver à l'extinction de théories perversives de tout ordre moral, en flétrissant 140 propositions extraites des Casuistes !!!

Toutefois, rendons aux prélats cette justice, qu'au milieu de leurs entreprises contre le Saint-Siége, ils ont encore su affirmer son autorité suprême. Ils espèrent, disent-ils, que le Pape, à l'exemple de ses prédécesseurs, déploiera sa puissance souveraine, et qu'il fournira lui-même des armes aux autres évêques de la chrétienté : *Sed dum speramus fore, ut Innocentius XII tantum opus, tanto Pontifice dignum, more majorum, Sedis apostolicæ plena*

auctoritate perficiat, et adversus perniciosissimas novitates gladio Petri dextram omnium armet antistitum. Ils proclament que dans les doutes d'une solution plus difficile, c'est au Saint-Siége qu'il faut recourir, pour en recevoir la lumière : *Unde in obscurioribus Episcopi consulentur, qui si tanta res sit, more Patrum ad Sedem apostolicam referant, unde lux et doctrina præsto sit.*

Disons aussi que le décret de 1682 renferme des principes qui ne doivent pas être du goût de modernes gallicans, chauds partisans du *droit coutumier*. D'après les prélats, nulle coutume ne saurait abroger la loi, que lorsque celle-ci est l'objet d'une désobéissance *publique*, formellement aperçue par le législateur. Je transcris ce passage important :

« De consuetudine autem, qua ea jura positiva, quatenus positiva sunt, abrogari constet, diligenter advertant non omni consuetudini eam vim inesse, multasque esse etiam in positivis ac facti rebus consuetudines quæ *corruptelæ* potius et *vetustas erroris* in jure appellentur : tum ergo consuetudine abrogatam intelligi ecclesiasticam vel etiam civilem legem, cum omissam a plebe *scientes videntesque præpositi publice nil reclament:* non autem cum judiciis aut decretis, vel alia publica obtestatione in gliscentem corruptelam nituntur, ac veluti fugientem legem revocare tentant ».

Appliquez ces principes à plusieurs coutumes que les gallicans s'efforcent de retenir : combien s'en trouvera-t-il qui puissent justifier de leur légitimité ?

Cependant, l'Assemblée de 1682, brusquement dissoute par Louis XIV, ne put promulguer son décret *de morali disciplina*. L'Assemblée de 1700, qu'animait absolument le même esprit, se chargea de ce soin ; avec cette circonstance odieuse, que les Casuistes, hommes trompés,

il est vrai, mais sincèrement catholiques, furent par elle placés sur la sellette en compagnie des Jansénistes, que l'Eglise frappait d'anathème et rejetait de son sein. Que dis-je? tandis que Letellier, président de l'assemblée, dénonçait les Casuistes comme des monstres dignes de l'exécration universelle, les prélats épargnaient une proposition d'Arnauld, *par respect pour sa mémoire* (1) !

Bossuet fut-il l'âme de l'assemblée ? je ne sais. Toujours est-il qu'il y déploya contre le Probabilisme une vigueur qu'on regrette de ne lui avoir pas vue en 1682, lorsqu'il s'agissait de la fameuse déclaration. Il s'écriait : « Si contre toute vraisemblance, et par des considérations « que je ne veux ni supposer ni admettre, l'assemblée « se refusait à prononcer un jugement digne de l'É- « glise gallicane, seul j'élèverais la voix *dans un si pres-* « *sant danger ;* seul je révélerais à toute la terre *une si* « *honteuse prévarication ;* seul je *publierais la censure de tant* « *d'erreurs monstrueuses!* »

Rien de plus louable qu'un tel zèle, si Bossuet s'était contenté de prendre à partie les excès réels du Probabilisme, ou plutôt quelques probabilistes maladroits. Malheureusement, il se déchaîna contre le probabilisme en lui-même, prenant peut-être la précaution de faire comme tous ceux qui défendent une mauvaise cause, de dénaturer la thèse de l'adversaire afin de la combattre avec plus de succès. Je vais citer un fragment du procès-verbal de la séance du 1er septembre 1600.

« Mgr l'Evêque de Meaux a dit qu'après avoir explique

(1) Il faut lire sur l'assemblée de 1700, M. de Maistre, de l'*Eglise gallicane*, et M. l'abbé Maynard, *Introduction à la 5e provinciale de Pascal*. Qui sait si quelque nouveau Gérin ne nous révèlera pas dans cette assemblée les turpitudes de celle de 1682? Voilà pourtant une assemblée que les théologiens français rêvaient, il y a quelques années, à l'égal d'un Concile.

« la censure des propositions particulières, il était temps
« d'en venir *à la source de tout le mal, qui était les opinions*
« *sur la probabilité*.... Que le grand inconvénient de la
« *probabilité* consistait dans la manière d'examiner les
« questions de morale : que par cette nouvelle méthode
« on ne cherchait plus ce qui était vrai ou faux, juste ou
« injuste par rapport à la vérité et à la loi éternelle,
« mais seulement ce qui était probable ou non probable ;
« c'est-à-dire que sans plus se mettre en peine de ce que
« Dieu avait ordonné, on cherchait uniquement ce que
« les hommes pensaient de ses ordonnances, ce qui con-
« duisait insensiblement à réduire la doctrine des mœurs,
« à l'exemple des Pharisiens, à des commandements et
« à des traditions humaines, contre la parole expresse
« de Notre-Seigneur.... Que dès là que cet amour de la
« nouveauté est condamné (par la proposition 117e), il
« faut que le Probabilisme tombe, *puisque ce n'est en soi*
« *qu'une opinion nouvelle*, dont on sait la date, qui est de
« 1577, et l'auteur certain, qui est Barthélemi Médina.
« .....Que la condamnation des 118e et 119e propositions
« renverse un autre fondement du probabilisme, qui est
« la probabilité extrinsèque : que c'est à celle-ci que se
« réduit la doctrine ; et ces auteurs n'ont point d'autres
« principes pour établir la probabilité des opinions, si-
« non qu'on ne doit pas présumer que des docteurs graves
« les embrassent sans fondement.... Que c'est un troisième
« fondement de la probabilité, d'argumenter par le
« silence de l'Église ou du Saint-Siége apostolique,
« comme si ce qu'on laisse passer durant quelque temps
« sans censure, induisait une approbation.... Enfin, que
« c'est un fondement du probabilisme, de croire qu'on
« agit toujours avec prudence, lorsqu'on agit par la
« probabilité, quelque petite qu'elle soit.... Au surplus,
« c'est une chose arbitraire, et où il n'y a point de règle,

« croyais, dit saint Liguori, qu'après avoir écrit ce que « l'on vient de lire, le P. Pattuzzi cesserait de répondre ; « mais non, il a trouvé de quoi écrire (1). » Il est juste d'ajouter que les répliques de Patuzzi ne trouvèrent d'admirateurs que chez les écrivains jansénistes des *Nouvelles ecclésiastiques*.

A notre tour, de passer en revue les marques de bienveillance que le Probabilisme a reçues du Saint-Siége.

VIII.

L'histoire nous montre bien peu de saints qui, soit après leur mort, soit même de leur vivant, aient reçu du Saint-Siége des hommages aussi nombreux que l'illustre évêque de Saint-Agathe. Benoît XIV n'hésitait pas à lui donner le nom d'*auteur prudent*, et disait à ceux qui de Naples venaient le consulter : *Vous avez votre Liguori, écoutez-le*. Quand le saint faisait redoubler d'instances auprès de Clément XIII pour échapper au fardeau de l'Épiscopat, le Pontife répondait : *Son ombre me suffit pour le bien de son diocèse*. Le pape Clément XIV, refusant d'accepter sa démission, qu'il voulait donner à cause de sa mauvaise santé, lui écrivait à son tour : *Je suis content que vous gouverniez l'Église de votre lit*.

De tels éloges sont assurément une puissante recommandation en faveur des doctrines du directeur, du confesseur, du missionnaire, de l'évêque, qui en est l'objet. Nous allons les voir confirmer par des jugements encore plus solennels.

Pie VI en signant le décret qui introduit la cause du serviteur de Dieu, et lui décerne le titre de vénérable,

(1) Op. et tom. cit., ch. VII.

« tolérer ; car cela peut se dire en parlant des opinions « particulières, mais non de celles qui contiennent des « doctrines générales, *tels que les principes de la morale « dont dépend ensuite la direction des consciences dans tous « les cas particuliers.* »

Encore une fois, Bossuet agissait-il de mauvaise foi? Était-il prévenu ou trompé (1) ? Il importe peu. Quoi qu'il en soit, le suffrage du grand Evêque détermina l'assemblée, et le probabilisme fut actuellement flétri.

Les Jansénistes de tous les pays et de toutes les nuances ont triomphé d'une condamnation aussi éclatante. Patuzzi et Concina n'ont pas hésité à dire qu'un concile national avait exterminé le Probabilisme. Patience ! Une courte réflexion montrera au lecteur qu'il doit se préserver d'une conclusion aussi précipitée.

Qu'était-ce que l'assemblée de 1700? Une réunion de prélats que la science n'illustrait point, et qui, par leur petit nombre, étaient loin de représenter l'Eglise gallicane. Au dire de Bossuet, lui-même, les Evêques de l'assemblée *étaient les plus faibles en doctrine qu'il y eût dans le clergé* (2), si bien que, sans manquer à la vérité, on pourrait réduire toute leur autorité à celle d'un seul homme. Parmi ces prélats, il y en avait quelques-uns qui subissaient l'influence janséniste : ne suffit-il pas de nommer Maurice Le Tellier et le cardinal de Noailles? — Enfin, est-il admissible que les seize Prélats de l'assemblée de 1700 aient représenté un clergé qui comptait dans son sein 18 archevêques, 112 évêques, 44,400 curés,

(1) Je ne voudrais pas médire de Bossuet, et je ne suis pas de ceux qui affirment rondement qu'il a été janséniste. Il est certain néanmoins que les liaisons de Bossuet avec les jansénistes ont été plus fréquentes qu'il n'aurait fallu. L'*Echo de Rome* a publié, à la date du 1er mai au 15 juin 1869, une série d'articles sur le *Jansénisme de Bossuet.*

(2) *Journal de l'abbé Le Dieu*, t. II, p. 74.

plus de 300 chapitres, 22 universités, 14,777 maisons religieuses et 1,356 abbayes?

L'assemblée de 1700 n'est donc ni un concile, ni même la représentation véritable de l'Église gallicane. Il n'y a donc pas lieu de discuter la valeur de ses décrets, dans le cas où l'un de ces deux caractères lui conviendrait. Les antiprobabilistes pourront donc tant qu'il leur plaira répéter avec le cardinal de Bausset : « C'est Bossuet qui « a le mérite d'avoir proscrit à jamais des écoles de « théologie une doctrine qui était un sujet de scandale « pour l'Église, et de triomphe pour les protestants. Nul « théologien, depuis Bossuet, n'a osé reproduire les « sophismes dont on avait abusé si longtemps, pour « pallier les excès du Probabilisme. C'est dans son « *rapport* à l'assemblée de 1700, que l'on reconnaît ce « grand caractère de justice et d'impartialité, qu'il ap- « portait toujours dans les questions qui intéressaient la « religion et la morale. » Saint Liguori leur répondra : « Je révère infiniment l'autorité de tous ces prélats, « mais je répète que le motif extrinsèque des autorités « des docteurs ne doit ni ne peut faire un poids notable, « quand le motif intrinsèque de la raison semble au con- « traire certain et convaincant, et n'est point d'un autre « côté dépourvu d'autorité suffisante ni d'autres docteurs « qui l'approuvent (1). »

Dans ses discussions avec Patuzzi, le saint Évêque

(1) *De l'usage modéré de l'opinion probable*, ch. VI, t. 22, n. 251 (édit. Delalle).

S. Liguori a plus d'une fois signalé les contradictions choquantes de la fameuse Assemblée gallicane. Reprochant un jour à l'un des siens quelque propos hostile à l'infaillibilité du Pape, il lui écrivit : « Votre « conduite m'a scandalisé.... Voilà donc ce que signifie d'être PROBA- « BILIORISTE : c'est tenir pour plus probables les opinions les plus contraires « de l'hérésie. »

(Œuvres ascétiques, *trad. du P. Impalomba*, t. 12, p. 234).

prouve par plusieurs noms propres qu'en Italie, et même en France, l'autorité de l'assemblée de 1700 n'était point universellement reconnue.

VI.

Nos adversaires prétendent encore davantage. Non-seulement l'Église gallicane se serait en masse prononcée contre le Probabilisme, mais, fait décisif! le Siége apostolique aurait lui-même fulminé la condamnation de cette doctrine extravagante. Voilà ce que disaient Concina et Patuzzi; voilà ce que répètent aujourd'hui quelques anti-probabilistes obstinés.

Eh bien, veuillez nommer le souverain Pontife qui, d'après vous, aurait lancé l'anathème au probabilisme. J'ai hâte de le connaître.

Serait-ce ALEXANDRE VII?

Il est vrai qu'en 1665 et 1666 ce Pape condamna 41 propositions de morale plus ou moins relâchée : mais sur le nombre, il n'en est pas une seule qui regarde le Probabilisme.

Serait-ce INNOCENT XI?

Lui aussi condamna en 1679 une série de 65 propositions. Les antiprobabilistes de toutes les nuances en surent gré au Pape. Toutefois, ils ne purent cacher leur dépit de voir le *Probabilisme* hors de cause. Le Pape, en effet, n'avait rien dit qui pût blesser le Probabilisme comme tel; on a même fait observer avec justesse, que la rédaction des 65 propositions condamnées supposait vraie la doctrine des opinions probables. Arnauld et ses amis applaudissaient à la proscription des 65 propositions; mais ils trouvaient que rien n'était fait, tant que subsistait le principe de tant de maux, la *probabilité*. Et pourtant, le Pape l'avait épargnée! D'autres se consolaient

de la réserve du souverain Pontife, en disant que le silence du Saint-Siége ne devait pas tirer à conséquence.

« Il (Bossuet) convient, cependant, que Rome n'avait « point encore condamné cette opinion ; que jusqu'à « présent elle s'était bornée à censurer les excès du *Pro-* « *babilisme* ; mais qu'on devait remarquer que le Pape « avertissait lui-même qu'on ne devait pas tirer à con- « séquence son silence (1). »

Concina a fait grand bruit d'un décret d'Innocent XI (1680), ordonnant au P. Thyrse Gonzalez, général des Jésuites, d'écrire pour le *probabiliorisme*, et défendant aux religieux de la Compagnie, de le combattre. Il l'a transcrit et commenté avec complaisance.

La réponse est aisée. — Si le décret de 1680 était si péremptoire à l'encontre du Probabilisme, pourquoi n'a-t-il été connu ni de Bossuet, ni d'aucun des prélats qui composèrent les assemblées de 1682 et de 1700 ? Pourquoi saint Liguori n'en parle-t-il point, lui qui discute si loyalement toutes les difficultés qu'on lui peut objecter ? Pourquoi le terrible Père Patuzzi le passe-t-il sous silence ?

Quelques auteurs ont été plus loin. Malgré les affirmations de Concina, ils ont nié carrément l'authenticité du décret susdit : « Decretum hoc esse apocryphum, dit « le P. Joseph Gravina, repertum forte in armario in « quod conjiciuntur decreta apocrypha, vel *ob* aut « *subreptitia.* »

La première réponse nous suffit. Non, jamais Innocent XI ne s'est prononcé *ex cathedra* contre le Probabilisme.

Benoît XIV nous est-il plus défavorable ?

Je laisse parler saint Liguori :

« Le P. Patuzzi m'oppose ce qui se trouve écrit dans

(1) *Journal de l'abbé Le Dieu.*

« la circulaire de 1749 de Benoît XIV pour la *préparation* « *de l'année* sainte, en langue italienne, où le Pontife « avertit ainsi le confesseur : *Dans les matières douteuses,* « *il ne doit pas se fier à son opinion privée* ; *mais avant de* « *répondre, il ne doit pas se contenter de voir un seul auteur,* « *mais en consulter un grand nombre* : *qu'il voie les plus* « *savants, et qu'il prenne ensuite le parti qu'il croira le plus* « *fondé sur la raison et l'autorité. C'est de cette manière aussi* « *que nous nous sommes expliqué dans notre lettre circulaire* « *sur les usures, et nous répétons la même chose maintenant,* « *la maxime ne devant point être restreinte à la seule matière* « *des usures*, etc.

« Mais, j'ai déjà répondu à cette objection, que la lettre « latine qui porte la date du même jour, ne dit point « ainsi, mais dit : *Libros consulant, quorum doctrina solidior* « *ac deinde descendant in eam sententiam quam ratio suadet* « *et firmat auctoritas; nec aliud sane docuimus in nostra Ency-* « *clica super usuris*, etc.... La lettre latine ne dit donc « point qu'on doit suivre le parti qui *est le plus assisté de* « *la raison et de l'autorité*, mais qu'on doit consulter les « livres qui sont de doctrine plus solide, et prendre en- « suite l'opinion *qui est persuadée par la raison et corroborée* « *par les autorités*. Le P. Patuzzi entend ces paroles de « l'opinion qui est prouvée comme uniquement vraie ; « mais moi et beaucoup d'autres, nous l'entendons de « l'opinion qui, selon la raison et l'autorité, est prouvée « comme solidement et vraiment probable, condition qui « est communément assignée par les auteurs probabi- « listes pour toutes les opinions gravement probables, « c'est-à-dire qui sont assistées de la raison et de l'auto- « rité : autrement on devrait toujours suivre l'opinion la « plus sûre.

« De plus, je dis qu'on doit certainement suivre la « lettre latine plutôt que l'italienne ; d'abord, parce que

« l'italienne est seulement pour l'Italie, tandis que la « latine est pour tout le monde chrétien ; en second lieu, « parce que la latine est plus conforme à la lettre faite « par le Pape en 1745 *sur les usures*.... On doit donc « présumer qu'il y a eu erreur du traducteur dans la « lettre italienne....

« En outre, lors même qu'on devrait suivre la lettre « italienne, où est-il déclaré qu'elle contient un précepte « rigoureux, et non un simple conseil, en posant comme « indubitable que tout confesseur (ordinairement parlant) « doit prescrire à ses pénitents l'obligation de suivre l'o- « pinion la plus sûre, lorsque les opinions sont des deux « côtés également probables? Mais qui pourra en outre « jamais se persuader qu'une question aussi débattue « dans tous les pays depuis tant d'années, et même à « Rome, et pour laquelle on a écrit une multitude de « livres, ait été ensuite décidée par le Pontife avec ce « peu de mots : *Qu'il prenne le parti qui est le plus conforme « à la raison et à l'autorité?*

« Vraisemblablement, si le Pape avait voulu terminer « cette controverse, il se serait adjoint plusieurs Congré- « gations de cardinaux, et il l'aurait ensuite décidée par « un décret spécial et solennellement publié.... Enfin, « je dis : Qu'ordonne le Pape au confesseur? *De prendre « le parti qui lui paraîtra le plus conforme à la raison et à « l'autorité*. Ces paroles favorisent donc notre sentiment, « car nous croyons avoir suffisamment prouvé qu'il est « le parti le plus conforme à la raison et à l'autorité.

« J'ajoute, que si Benoît XIV avait pensé qu'on ne « pouvait pas suivre les opinions probables, ce serait « injustement que dans son ouvrage *de Synodo*, ré- « imprimé de son vivant et augmenté de beaucoup de « doctrines reçues pendant son pontificat, il aurait dé- « fendu aux Evêques de condamner beaucoup d'opinions

« qui sont aujourd'hui très-universellement controversées « et tenues pour douteuses.... (1) »

Reste Clément XIII, que l'on dit avoir condamné le Probabilisme. Voici le fait :

En 1760, un curé d'Avise, diocèse de Trente, avait soutenu dans son presbytère, une thèse qui fit grand bruit, et qui, dénoncée au Saint-Siége, ne tarda point à être condamnée. Entre autres propositions, la thèse portait :

« I. Le Probabilisme que nous défendons roule sur « trois points principaux : 1° Il est permis de suivre une « opinion *plus probable* qui favorise la liberté, laissant « une opinion moins probable qui favorise la loi ; 2° Il « est permis de préférer une opinion *moins probable* qui « est pour la liberté à une autre également probable qui « est pour la loi ; 3° Il est permis de préférer une opinion « *probable* qui est pour la liberté, à une plus probable « qui est pour la loi. »

« II. L'usage du probabilisme véritable ne peut en « aucune sorte dégénérer en relâchement : celui du « probabiliorisme strictement dit doit aboutir au rigo- « risme.

« VII. L'abus du probabilisme proprement dit est l'ai- « guillon de la licence, loin d'en être le frein : nous le « prouvons par l'exemple des Français (*quod Gallorum « testimonio comprobamus* .

« VIII. Ainsi, le vrai probabilisme que nous défendons, « qui n'entraîne pas le relâchement, et qui n'a jamais « été flétri par le Saint-Siége, a été thomistique dans « son origine, et jésuitique dans son progrès, puisque « depuis qu'il a été corrigé et resserré, il a été défendu « par les Jésuites contre les fureurs jansénistes.

(1) *De l'usage modéré*, etc., ch. VI, t. 29, p. 247 et suiv.

« IX. Nous l'appelons donc *très-bienveillant*, sans qu'il « puisse être noté de laxisme ; *legitime*, parce qu'il est « appuyé sur la loi civile et canonique ; *pieux*, parce qu'il « favorise la piété ; *thomistique*, parce qu'il a fait les dé- « lices de saint Thomas ; *chrétien*, comme ayant été très- « familier à Notre-Seigneur Jésus Christ. »

Le prince-évêque de Trente condamna la thèse malencontreuse, le 3 janvier 1761 ; et son jugement fut confirmé par la Congregation du Saint-Office le 26 février de la même année. Quelle bonne fortune pour les anti-probabilistes ! Patuzzi et ses auxiliaires n'eurent pas assez de voix pour célébrer la nouvelle défaite du Probabilisme. Rome avait enfin parlé, et sans ambages : la cause était donc terminée.

Cependant, saint Liguori ne s'émut point en face du décret de la sainte Inquisition ; car, en le relisant, il n'y trouvait rien qui s'appliquât directement au Probabilisme. Le décret portait seulement que la thèse, ou plutôt la brochure du curé d'Avise avait été censurée, non point dans toutes et chacune de ses propositions, mais dans quelques assertions plus ou moins repréhensibles. « Fo- « lium prædictum et theses in illo expositas...., damnat « et prohibet, tanquam continentia propositiones, quarum « *aliquæ* sunt respective falsæ, temerariæ, et piarum « aurium offensivæ ; illam vero excerptam a num. 10, « nempe *probabilismum*, *qui Christo Domino summe familia-* « *ris fuit*, proscribendam censuit uti erroneam et hæresi « proximam. »

Saint Liguori concluait avec raison que le décret se bornant à censurer *quelques propositions*, sans dire lesquelles, personne n'avait le droit d'affirmer que le Probabilisme y était condamné. Le saint Evêque fut raffermi dans son sentiment par les lettres de deux éminents personnages qui lui en attestaient l'exactitude. Le maître du Sacre-Palais et le secrétaire de la Congrégation de

l'Index, voulurent bien lui assurer en termes exprès que la condamnation tombait, non sur le Probabilisme, mais sur quelques exagérations de l'auteur. « Il en résulte, « disait le maître du Sacré-Palais, que la *première pro-* « *position* n'est pas condamnée, et on ne pouvait pas la « réprouver sans adopter le tutiorisme et condamner « tous les théologiens qui la soutiennent. » — « D'après « le seul titre de la feuille condamnée, disait le secré- « taire de l'Index, tout le monde voit facilement que la « condamnation n'a pas été prononcée contre le Proba- « bilisme, c'est un sentiment certain et général ; je ne « crois pas que les probabilistes cessent pour cela de « suivre le système.... »

Enfin, comme le saint Évêque avait prié le cardinal Galli, grand pénitencier, d'interroger le Pape lui-même, pour savoir de sa bouche si la première proposition de la thèse du curé d'Avise tombait sous la censure du Saint-office, il en reçut la réponse suivante :

« Personne ne sait mieux que moi que dans les con- « damnations et prohibitions des livres, on ne condamne « jamais toutes les propositions qu'ils renferment, puis- « qu'il y en a de très-vraies dans Luther et dans Calvin. « Mais comme il s'en trouve de très-mauvaises et de « très-pernicieuses, par la condamnation, l'Église avertit « ses enfants qu'ils doivent s'abstenir de la lecture de « ces livres. Je puis vous assurer que dans la condam- « nation de cette feuille dont vous me parlez, *on n'a en-* « *tendu condamner aucune des propositions qui sont contro-* « *versées dans les Écoles catholiques, et défendues chrétienne-* « *ment par beaucoup de docteurs ;* mais on ne l'a défendue « que pour ces propositions dignes de censure qu'elle « renferme. »

Le décret du Saint-Office était donc suffisamment expliqué, et les antiprobabilistes auraient dû se taire. « Je

« croyais, dit saint Liguori, qu'après avoir écrit ce que « l'on vient de lire, le P. Pattuzzi cesserait de répondre ; « mais non, il a trouvé de quoi écrire (1). » Il est juste d'ajouter que les répliques de Patuzzi ne trouvèrent d'admirateurs que chez les écrivains jansénistes des *Nouvelles ecclésiastiques*.

A notre tour, de passer en revue les marques de bienveillance que le Probabilisme a reçues du Saint-Siége.

VIII.

L'histoire nous montre bien peu de saints qui, soit après leur mort, soit même de leur vivant, aient reçu du Saint-Siége des hommages aussi nombreux que l'illustre évêque de Saint-Agathe. Benoît XIV n'hésitait pas à lui donner le nom d'*auteur prudent*, et disait à ceux qui de Naples venaient le consulter : *Vous avez votre Liguori, écoutez-le*. Quand le saint faisait redoubler d'instances auprès de Clément XIII pour échapper au fardeau de l'Épiscopat, le Pontife répondait : *Son ombre me suffit pour le bien de son diocèse*. Le pape Clément XIV, refusant d'accepter sa démission, qu'il voulait donner à cause de sa mauvaise santé, lui écrivait à son tour : *Je suis content que vous gouverniez l'Église de votre lit*.

De tels éloges sont assurément une puissante recommandation en faveur des doctrines du directeur, du confesseur, du missionnaire, de l'évêque, qui en est l'objet. Nous allons les voir confirmer par des jugements encore plus solennels.

Pie VI en signant le décret qui introduit la cause du serviteur de Dieu, et lui décerne le titre de vénérable,

(1) Op. et tom. cit., ch. VII.

Pie VI déclare *qu'il a toujours aimé et admiré* le saint Évêque.

Pie VII l'élève aux honneurs de la béatification, après avoir permis à la Sacrée Congrégation des Rites de publier que la doctrine du saint Evêque ne mérite aucune sorte de blâme : *Nil censura dignum.*

Grégoire XVI achève l'œuvre de glorification commencée par ses prédécesseurs : il prononce la canonisation du grand Alphonse de Liguori. Mais en décrétant le culte du saint Évêque, le Pape veut aussi canoniser la doctrine qu'il a illustrée. Il est dit dans la Bulle de canonisation (26 mai 1839) que l'on peut, en toute sûreté, parcourir les ouvrages de saint Liguori : *Opera inoffenso prorsus pede percurri posse.* — Ce n'est pas tout. Quelques mois après, le 10 janvier 1840, dans un Bref concédant une indulgence plénière pour la fête du nouveau Saint, le Pape exalte sa doctrine éminente : *Maxima inter catholicæ ecclesiæ lumina atque ornamenta S. Alphonsus Maria de Ligorio refulget....,* DOCTRINA *et sanctitate insignis.*

En voilà certes bien assez pour conclure à l'approbation du Probabilisme par le Saint-Siége. Car enfin, si le Pape propose à la vénération des fidèles un Evêque dont il exalte la *doctrine* au point que j'ai dit, ne consent-il point par le fait à ce que les fidèles suivent ses principes de direction morale? Et si les ouvages du saint sont, de par le Siége apostolique, déclarés à l'abri de tout reproche, *nil censura dignum ;* ne faut-il pas conclure de là que le Pape ne trouve nul inconvénient à ce que les fidèles aillent y puiser la règle de leurs mœurs (1) ?

(1) Il serait inutile de dire que S. Liguori a été simplement *équiprobabiliste.* Je crois avoir prouvé dans cette même *Revue* que la doctrine du saint évêque n'est autre que le pur *probabilisme.* — Dans tous les cas, les principes de l'*équiprobabilisme* seraient canonisés dans la personne de S. Liguori. Nous voilà donc à cent lieues du *probabiliorisme.*

Mais il y a plus : la Sacrée Pénitencerie a publié, avec la formelle autorisation de Grégoire XVI, la célèbre décision du 5 juillet 1831, que provoquait le cardinal de Rohan, archevêque de Besançon, et que chacun sait par cœur. Il y est déclaré qu'un professeur peut embrasser sûrement toutes les opinions adoptées par saint Liguori dans sa *théologie morale,* et qu'on ne doit pas inquiéter le confesseur qui les suit dans la pratique.

Enfin, par un privilége dont je ne trouve dans les Annales de l'Église aucun précédent, la doctrine de saint Liguori a mérité les encouragements du Saint-Siége à tous ceux qui, en quelque manière que ce puisse être, se sont efforcés de la propager.

Dans un Bref du 7 avril 1847, Pie IX a félicité vivement le vénérable et docte M. Scavini, de ce qu'en composant sa *théologie morale*, il s'était surtout appliqué à propager de plus en plus la doctrine salutaire du très-saint Alphonse Marie de Liguori, et à l'inculquer aux jeunes ecclésiastiques : *Tibi vehementer gratulamur, quod in hisce theologicis institutionibus conficiendis nihil antiquius habueris, quam salutares sanctissimi ac doctissimi viri Alphonsi Mariæ de Ligorio doctrinas magis magisque propagare, iisque ecclesiasticæ præsertim juventutis animos imbuere.* — Le 12 juillet de cette même année 1847, Pie IX suivait l'exemple de Léon XII, qui, par un Bref du 19 février 1825, avait félicité le célèbre imprimeur turinois, M. Marietti, d'avoir recueilli et publié les ouvrages du saint Évêque. Comme Léon XII, Pie IX déclare que l'éditeur d'ouvrages aussi utiles a parfaitement mérité de la religion.

Est-il besoin d'insister sur la valeur de témoignages qui parlent si haut? Les partisans du Probabiliorisme pourraient-ils citer en leur faveur quelque chose d'approchant ?

C'est pourquoi, fort du *nil censura dignum* relatif à la

théologie morale du saint Évêque, le P. Gury conclut à l'approbation formelle du Probabilisme par l'Église. En effet, dit-il, l'essence du Probabilisme consistant en ce que l'on puisse choisir une opinion moins probable de préférence à la plus sûre, il constitue par là même une *règle de mœurs*; et par là même encore, si le Probabilisme n'est pas vrai, ses défenseurs se trompent grossièrement en matière de mœurs. Au contraire, étant posé que le Probabilisme ne mérite pas de censure, *il n'est pas faux* qu'en présence de deux opinions, on puisse choisir la moins probable. Et si cela n'est pas faux, *il est donc permis* d'user de la simple probabilité. Donc aussi, il est faux de soutenir la proposition contradictoire : Il n'est point permis d'user d'une opinion probable de préférence à l'opinion plus probable : *Non licei uti probabili sententia præ opinione probabiliore.* Ce qui prouve que les décisions romaines, *nil censura dignum*, renferment une condamnation implicite du Probabiliorisme (1).

De tout ce qui précède je conclus :

1° Que le Probabilisme n'est point une doctrine dangereuse; et qu'il y aurait de la puérité à se prémunir contre les prétendus périls qu'elle pourrait enfanter;

2° Que l'on ne pourrait plus aujourd'hui, sans faire

(1) *Compendium theol. moralis*, t. 1, p. 55 nota, *édit.* 16ᵉ. — Dans mon travail sur S. Liguori j'avais cité, en y souscrivant, l'argumentation du savant moraliste. Sur quoi plusieurs personnes m'ont accusé de déloyauté parce que la susdite note ne se trouvant pas dans l'édition romaine publiée par le P. Ballerini, j'aurais dû regarder cette suppression dans une édition postérieure, comme une rétractation des assertions précédentes. — Je ferai observer à mes censeurs. 1° que la suppression d'une note ou d'un passage quelconque, opérée dans une édition postérieure, ne doit pas nécessairement être regardée comme une rétractation; 2° que l'édition du *Compendium* publiée à Rome par le P. Ballerini est une œuvre dont le P. Gury ne peut en aucune façon être responsable, puisqu'il était mort avant son achèvement. Il m'a donc été et il m'est encore permis d'attribuer au P. Gury, l'argumentation que ci-dessus et de m'y appuyer.

injure à saint Liguori et au Saint-Siége, soutenir que le Probabilisme est totalement dénué de *valeur scientifique* ;

3° Qu'un professeur de théologie ne peut plus se contenter aujourd'hui d'exposer d'une manière historique les arguments que l'on a fait valoir pour et contre le Probabilisme. Les élèves doivent être prémunis contre les mille chicanes que le Jansénisme a soulevées contre une doctrine si saine. La thèse du Probabilisme est une de celles qui exigent le plus de développements ; car elle supporte en grande partie l'édifice de la théologie morale.

Enfin, un coup d'œil jeté sur le monde théologique nous convaincra bien vite que le Probabilisme s'est gagné toutes les sympathies. Pourquoi l'étonnante popularité das ouvrages du cardinal Gousset, de Scavini, du P. Gury ? Aujourd'hui donc, nous pouvons encore répéter les paroles de saint Alphonse de Liguori, répondant à ses adversaires : « Je pense que la vérité est de « mon côté.... Ainsi pensent avec moi, non-seulement le « P. Segneri et le P. Térille, *mais tous les hommes savants* « *et pieux.* »

H. Montrouzier, S. J.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE [1]

Nous avons exposé dans un premier article (mars 1870) quelques idées, à propos d'une restauration de la philosophie chrétienne sur les bases de la scolastique. Jamais nous n'avons prétendu que la philosophie du moyen-âge présente un corps de doctrines complet et achevé, de manière à exclure toute possibilité de progrès. Personne ne songe à condamner la pensée à la stagnation et à l'immobilité ; mais son progrès ne se réalisera qu'à cette condition, qu'elle rattache ses spéculations à la chaîne traditionnelle, qu'elle les appuie sur les principes métaphysiques des anciens. L'histoire est bien instructive en cette matière : la chute des systèmes de Descartes, de Malebranche, de Lamennais, des traditionalistes, des ontologistes, etc., nous montre à quoi aboutissent les prétentions de renouveler les bases de la science, de donner une idéologie plus en harmonie avec les besoins de l'époque, de fournir une nouvelle démonstration chrétienne et catholique. Tous ces essais stériles et avortés ont jeté la déconsidération sur la science : souvent même ils ont exposé leurs auteurs aux censures de l'Église.

Il ne s'agit donc pas aujourd'hui de trouver et d'établir de nouveaux principes : nous les voyons énoncés, examinés et démontrés parfaitement par les scolastiques. Notre devoir est de les mettre en lumière, d'en tirer les conclusions, de les appliquer aux problèmes nouveaux, d'en faire

[1] *La Philosophie scolastique exposée et défendue*, par le R. P. Kleutgen, S. J. — Tom. IV. Paris, Gaume frères.

saisir toute la force et toute la portée. En somme, il s'agit de bâtir sur les fondements jetés de main de maître par les philosophes du Moyen Age. Tel est le sentiment du R. P. Kleutgen : « Nous sommes loin de contester la pos-
« sibilité d'un progrès réel dans la philosophie scolas-
« tique. Plusieurs questions, aujourd'hui très-importantes,
« n'y furent pas encore traitées avec l'étendue convenable
« à notre époque ; certaines difficultés soulevées par la
« nouvelle philosophie y ont été peut-être effleurées.....
« Mais nous nions énergiquement que la scolastique ait
« été entraînée en des erreurs graves, ou qu'elle ait pris
« une fausse direction. Nous affirmons, au contraire, que
« la philosophie moderne s'est égarée parce qu'elle fut
« possédée de la passion ou de la manie de tout refaire
« à neuf et de déverser le mépris sur les travaux des
« philosophes catholiques du moyen-âge.... La scola-
« stique a pénétré bien plus avant dans les questions et
« les difficultés qui agitent les temps modernes, qu'on ne
« le croit communément. Aussi les savants pourraient-ils
« facilement traiter les sciences philosophiques confor-
« mément aux besoins de notre époque, sans s'écarter de
« l'esprit et des principes de l'antiquité » (tom. I, p. 26).

Aussi, nous le disons avec bonheur, un grand mouvement de réaction se produit dans les écoles catholiques ; les esprits désabusés tournent leur regard vers la philosophie du moyen-âge. Les préjugés qui la déconsidéraient commencent à tomber : il n'est plus permis aujourd'hui d'en ignorer les principes ou de parler avec dédain de ses doctrines, autrefois l'honneur de l'Église.

Le quatrième volume de *la Philosophie scolastique* contribuera puissamment à nourrir et fortifier ces idées généreuses de réaction scolastique : il démontre jusqu'à l'évidence que la philosophie de S. Thomas, quelque imparfaite qu'on la dise, est seule capable de résoudre convenable-

ment les problèmes soulevés par l'esprit moderne. La nature de l'âme (p. 34), son union avec le corps (p. 108), son origine et son immortalité (p. 207), telles sont les matières de la huitième dissertation. La neuvième s'occupe en trois chapitres de l'existence de Dieu (p. 340), de sa nature (p. 405) et de la création (p. 548). Nous allons analyser ces études magistrales, qui empruntent une importance et un intérêt particuliers aux nécessités de la polémique contemporaine.

I.

Dans ce siècle où le flot montant du matérialisme menace d'envahir toutes les branches du savoir humain, rien n'est plus nécessaire au philosophe chrétien qu'un bon traité de psychologie ; d'autant plus que les progrès incessants des sciences naturelles sont habilement exploités au service de l'incrédulité.

Le spiritualisme ne manque pas de défenseurs énergiques et convaincus. Trop souvent cependant, réduits à des arguments indirects, ils négligent d'aller au fond de la question et de fournir des preuves directes et péremptoires de la simplicité, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Cette lacune regrettable s'explique par l'influence des idées cartésiennes. Depuis que, par une confusion impardonnable, on a identifié le simple avec le spirituel, on aboutit forcément en psychologie à cette alternative de nier la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, ou bien d'accorder ces deux propriétés au principe vital des bêtes, à moins qu'on ne veuille les considérer comme des automates sans vie, sans actes spontanés.

De même, l'erreur de Descartes sur la constitution et la nature des corps préparait les esprits à accepter sans trop de répugnance le sensualisme de Condillac et de Locke. En effet, si l'atome plus ou moins organisé est capable de

vivre et de sentir sans l'intervention d'un principe supérieur, on ne voit pas trop la nécessité de recourir à un tel principe pour les opérations intellectuelles.

Ajoutons une troisième cause qui rend la psychologie cartésienne imparfaite et défectueuse. La question de la nature de l'âme est inséparable des problèmes des idées et de l'union de l'âme avec le corps. Or, ici encore on a quitté le chemin battu pour adopter les idées innées, l'ontologisme, l'occasionalisme, l'harmonie préétablie. Quelles en sont les conséquences? Harcelés par les matérialistes, nos philosophes se trouvaient désorientés, et forcés de recourir à des arguments sans appui dans les faits psychologiques.

Descartes, on le voit, s'est fourvoyé dans ces questions capitales pour avoir brisé avec l'École. Le moyen de rentrer dans la bonne voie et de combattre efficacement les erreurs contemporaines, c'est de revenir aux principes de S. Thomas. Ils sont conformes à la théologie, résistent à la critique et dissipent tous les doutes soulevés par la physiologie et les sciences naturelles, comme il appert manifestement de la dissertation du P. Kleutgen.

Tout en réfutant la doctrine de Gunther et sa critique de l'ancienne école, elle expose et démontre d'une manière complète et lucide l'immatérialité, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Le chap. II renferme la discussion intéressante sur l'union de l'âme avec le corps. Après l'exposé sommaire des diverses opinions et des idées générales sur l'union des substances spirituelles et corporelles, le système cartésien, celui de Gunther et du P. Tongiorgi sont examinés avec soin et démontrés incompatibles avec l'unité substantielle de l'homme.

La doctrine scolastique, le système de la matière et de la forme appliqué à la nature humaine, rend parfaitement compte des faits de conscience et sauvegarde l'unité des deux substances, sans tomber dans l'affirmation absurde de

Descartes et de Gunther, savoir qu'une substance corporelle peut se mêler à la vie de l'esprit. Seule, la scolastique répond aux exigences de la psychologie et résoud ces questions capitales : comment une substance spirituelle peut-elle former un même être avec une substance corporelle sans perdre sa spiritualité ? Comment l'être et la vie qu'un corps puise dans son union avec un esprit peuvent-ils être corporels ?

Ajoutons une réflexion pour les théologiens : le Concile de Constantinople (Const. IV, act. XI) déclare que d'après l'enseignement de l'Écriture sainte, l'homme n'a qu'une seule âme. Le Concile de Vienne définit contre Paul Oliva que cette âme, douée d'intelligence, est par son essence même la forme substantielle du corps. En conséquence elle est la forme non pas parce qu'elle élève un être et une vie déjà déterminés par une autre âme (forme), mais parce qu'elle détermine la matière première à avoir l'être et la vie propres au corps humain.

Cette doctrine, confirmée par Pie IX dans sa réprobation des erreurs gunthériennes, est obligatoire pour les catholiques. Ils ne peuvent plus, sans forfaire à leur devoir, enseigner la trichothomie, ni l'existence d'un principe vital distinct de l'âme.

L'origine de l'âme humaine a donné naissance aux deux opinions du créatianisme et du génératianisme. Les scolastiques, marchant sur les traces du grand nombre des SS. Pères, défendent la création immédiate des âmes. Le Père Kleutgen expose leurs arguments, les venge des attaques et réfute les preuves apportées en faveur du génératianisme.

Quand l'auteur des *Dogmes catholiques* (t. II, p. 147)

[1] On lira non sans étonnement dans les *Dogmes catholiques* (t. I, p. 271) que suivant l'opinion de tous les anciens Pères « le principe de la vie *raisonnable* est tout à fait distinct du principe de la vie *animale* ou matérielle. »

affirme qu'il n'est intervenu à cet égard aucune décision de l'Église, et que la question semble demeurer libre au point de vue de la foi et de l'orthodoxie, il affirme une grave inexactitude, relevée par le P. Kleutgen (p. 172). « Nous « devons faire observer qu'on serait dans l'erreur, si l'on « croyait, avec certains auteurs, que l'Église n'a rien dé- « fini sur cette question. Quand il s'est agi de la réunion « des Arméniens avec l'Église catholique, le pape Be- « noît XII exigea que les évêques rejetassent cette erreur « que, semblable au corps venant du corps des parents, « l'âme humaine est engendrée par l'âme des parents, « en vertu d'une propagation spirituelle, comme l'est une « lumière par une autre lumière. »

Aux philosophes qui croient trouver dans le génératianisme une explication plus facile du péché originel (*Dogmes*, t. II, p. 148), l'auteur répond avec beaucoup de sens : Le péché originel n'est pas simplement un mal, mais il est une coulpe, et une coulpe qui pèse sur le genre humain non simplement de manière que tous les hommes expient la faute d'un seul, mais de telle façon que par la propagation elle passe à tous les hommes individuels, devenant propre à chacun. La difficulté consiste donc à comprendre comment le péché d'Adam peut, sans notre participation personnelle, devenir notre péché et nous rendre coupables ; ce que le génératianisme n'explique nullement.

L'ordre surnaturel en vertu duquel la représentation de tous les hommes par Adam et par Jésus-Christ était possible, est en harmonie avec la nature de l'homme, mais il n'est pas donné avec cette nature ou il n'en est pas une conséquence nécessaire. Donc, de ce que par notre origine commune nous formons un genre, nous comprenons pourquoi Dieu a voulu cette représentation pour les hommes et pour les anges : mais puisque nous sommes pourtant

des hommes libres et personnels, nous comprenons également que cette représentation, pour n'être pas, de la part de Dieu, une imputation purement arbitraire, suppose un ordre moral, qui n'est pas fondé simplement sur la nature des choses.

II.

La neuvième dissertation est particulièrement importante, tant à cause de la matière, (l'existence et la nature de Dieu), qu'à cause des fausses opinions adoptées par les catholiques sur les traces de Descartes, de Malebranche et de Gioberti.

Il n'y a pas de point de doctrine qui touche de plus près à la théologie que celui de l'existence de Dieu, préliminaire indispensable de la foi. On devait donc supposer qu'en cette matière les scolastiques, toujours soucieux de mettre leurs spéculations en harmonie avec le dogme, avaient indiqué et suivi la vraie méthode. Néanmoins, il s'est trouvé des philosophes catholiques assez imprudents et assez ignorants pour qualifier les arguments de S. Thomas d'incomplets, d'insuffisants, de dangereux. Quiconque a la moindre notion de la place qu'occupent nos écoles dans le *magisterium* de l'Église et de leur influence, reconnaît qu'il est impossible que pendant des siècles elles se soient fourvoyées au point d'avoir besoin des lumières de Descartes pour trouver la véritable démonstration de Dieu. De plus, le reproche fait à la scolastique de n'avoir pas su démontrer les vérités fondamentales de la religion retombe de tout son poids sur les SS. Pères, dont les scolastiques ont suivi les traces et résumé les doctrines. Aussi le Concile du Vatican, confirmant les déclarations faites à plusieurs reprises par le Saint-Siége, prononce l'anathème contre celui qui ose affirmer que « le Dieu unique et véri-« table, notre créateur et maître, ne peut pas être connu

« avec certitude par la lumière naturelle de la raison hu-
« maine, au moyen des choses qui ont été créées. »

La dissertation du P. Kleutgen est un excellent commentaire et une justification scientifique de la définition conciliaire. Après quelques considérations générales, il examine les preuves communes de l'existence de Dieu ; la doctrine de Gunther, les preuves cartésiennes et l'argument de S. Anselme.

Il résulte deux conclusions de cet examen, savoir : les arguments des scolastiques, étudiés dans S. Thomas, résistent à toutes les critiques des philosophes modernes ; — les arguments inventés par Descartes et les ontologistes s'appuient sur des principes faux en eux-mêmes et dangereux par leurs conséquences. Nous recommandons spécialement ces pages, nourries d'une saine doctrine philosophique, aux traditionalistes et aux ontologistes. Les uns comprendront comment, sans recevoir la notion de Dieu par la tradition ou la révélation, la raison trouve dans la considération du monde l'idée du créateur et comment, à l'aide du raisonnement, basé sur les perfections de la créature, elle la développe et la perfectionne. Les ontologistes se rendront compte du danger de leur théorie et s'expliqueront comment l'esprit conçoit le contingent, le fini, sans avoir besoin d'une vue immédiate de l'infini. Au reste, les deux erreurs sont gravement atteintes par le même canon du Concile. La révélation n'est pas nécessaire pour donner à l'homme la connaissance certaine du vrai Dieu : il la puise dans la considération du monde; par conséquent, la connaissance des créatures précède celle de Dieu. Comment les ontologistes concilieront-ils cette doctrine avec leur principe fondamental ? D'après le saint Concile, la raison va du monde à Dieu ; d'après les ontologistes, elle a de Dieu au monde.

Le chap. II, de la nature de Dieu, résume les discussions des scolastiques sur ce grave sujet et prouve que

Dieu est l'être absolu, infini, essentiellement un, intelligent et essentiellement heureux par lui-même. Les critiques des philosophes modernes tombent devant le simple exposé des doctrines empruntées de préférence à S. Thomas. Si on les avait étudiées avant de les critiquer, on n'aurait pas perdu son temps à formuler des théories dont l'opposition avec la théologie n'est pas le moindre inconvénient.

C'est surtout dans le dernier chapitre (de la création) que l'auteur nous semble déployer toutes les richesses de son esprit philosophique. Il se meut sur ce terrain si difficile et si abstrait avec une aisance et un savoir qu'on ne rencontre plus aujourd'hui. Le lecteur suit avec plaisir ces discussions si lumineuses et si fortes sur les preuves de la création, sur l'acte créateur, sur la puissance créatrice, le commencement temporel du monde et la distinction de Dieu d'avec les créatures.

Qu'elles sont pâles, superficielles, nos productions modernes à côté des œuvres du Moyen Age! Que nous sommes sévèrement punis d'avoir brisé avec S. Thomas pour nous frayer des voies nouvelles! Qu'on compare cette dissertation substantielle avec les ouvrages contemporains, et l'on avouera avec nous que notre siècle n'a pas de raison de s'enorgueillir de ses progrès philosophiques. Voici comment, de nos jours, on se flatte de prouver péremptoirement le dogme de la création. Rien de plus simple : « La causalité partielle, finie, relative n'est intelligible pour « nous que par la causalité totale, infinie, absolue, en « d'autres termes, par l'idée de la création : et si cette « idée n'était constamment présente à notre esprit, jamais « nous ne prononcerions le mot *cause*.... Il est impossible « d'expliquer aucune connaissance individuelle sans la « la création, et toutes les fois que nous affirmons l'exis- « tence d'une chose quelconque, nous avons présente à « l'esprit l'idée de création.... Notre esprit (en affirmant « l'existence d'un arbre) voit une infinité d'arbres pos-

« sibles et indéterminés dans une puissance infinie et « absolue . il voit ensuite cette idée générale se circon- « scrire, se déterminer, et acquérir une réalité, une exis- « tence propre par l'action de cette même puissance ab- « solue (1). »

Si le lecteur est assez naïf pour accorder quelque valeur à cette démonstration, nous lui demanderons la preuve des assertions suivantes qu'elle suppose gratuitement : la vue d'un arbre déterminé éveille l'idée d'arbre en général. — L'idée d'une causalité absolue est antérieure à celle d'une causalité relative. — L'idée de cause est innée et indépendante de l'expérience. — L'idée de causalité est identique à l'idée de création. — Nous voyons les arbres possibles dans une puissance infinie, indépendante et libre. — Un être contingent est nécessairement produit par création. —Notre concept d'un être contingent correspond-il à la réalité? Nous voyons l'idée générale s'individualiser par l'action de Dieu. — Nous assistons en esprit à l'acte créateur, etc., etc.

En attendant les preuves de ces affirmations fausses ou arbitraires, nous préférons la démonstration de S. Thomas à ces considérations superficielles, qui, loin d'éclairer le dogme, l'exposent aux sarcasmes de l'impiété.

Le dernier chapitre, consacré à l'examen de quelques objections de Gunther, fournit à l'auteur l'occasion de mettre en pleine lumière la doctrine des scolastiques sur la distinction de Dieu et du monde. Tous leurs principes idéologiques et métaphysiques excluent l'identification du créateur avec ses œuvres, de sorte qu'il fallait l'ignorance et la légèreté des temps modernes pour les accuser de panthéisme.

III.

Nous n'en dirons pas davantage pour attirer l'attention du lecteur sur cet ouvrage important, qui fera époque dans

(1) *Les Dogmes catholiques*, t. I, p. 187.

l'histoire de la science. Sans vouloir l'analyser, chose impossible, nous avons effleuré quelques points, qui prouvent son utilité et son opportunité pour notre temps, où se manifeste un heureux retour des esprits vers la philosophie du Moyen Age. Le R. P. Kleutgen a l'honneur d'avoir jeté les fondements de l'édifice : quiconque veut travailler avec succès à cette restauration chrétienne doit s'inspirer de son œuvre.

Le traducteur a droit à nos éloges. Sa tâche n'était pas facile : avec une connaissance profonde des deux langues, il lui fallait une intelligence peu commune des doctrines philosophiques anciennes et modernes. Il a surmonté les difficultés avec bonheur, et sa traduction, tout en conservant la force, la concision et les proportions de l'original, y ajoute la clarté, la facilité, la vivacité du style français. Nous y trouvons d'une part la profondeur, la précision, la sobriété propres aux Allemands et qui manquent souvent aux productions françaises ; d'autre part le P. Kleutgen et son traducteur évitent les spéculations nuageuses, la terminologie nouvelle, et l'obscurité qu'on censure à bon droit dans les ouvrages allemands. Aussi fallait-il le talent et le savoir de ces deux hommes pour mettre les problèmes les plus ardus de la métaphysique à la portée des intelligences ordinaires. L'ouvrage fera son chemin, nous n'en doutons pas, malgré l'opposition intéressée de certains auteurs, qui, par esprit de système, veulent enrayer un mouvement d'idées dont la science et l'Église attendent les plus heureux résultats. Puisse le succès de la *Philosophie scolastique* engager le R. P. Sierp à nous donner bientôt la traduction de l'ouvrage du P. Kleutgen sur la théologie ancienne !

IV.

Nous ne croyons pas sortir de notre sujet en revenant

un instant sur la *Cinquième Dissertation*, où le P. Kleutgen expose la doctrine des saints Pères relative à la connaissance naturelle de Dieu. Déjà nous avons eu l'occasion de signaler dans notre premier article les licences d'interprétation et de traduction que se permet la *Revue catholique* sur les traces de Staudenmaier, pour travestir Tertulien en défenseur de l'idée innée de Dieu. Un article du même auteur sur la philosophie d'Origène (1) n'est pas moins curieux à examiner.

D'après cette étude, Origène enseigne que les principes « généraux.... ne sont pas le fruit de l'expérience... Ils « sont gravés au fond même de notre nature... Ils nous « sont donnés par l'union et l'affinité naturelle de notre « âme avec Dieu..... L'idée de Dieu est imprimée aussi « dans toute âme humaine par la main de Dieu lui-même... « Origène croit que notre âme est *naturellement* unie au « Verbe!..... Grâce aux raisons naturelles et imprimées « dans l'âme par la main de Dieu, les hommes ont pu, « par le moyen des choses visibles, reconnaître les invisi- « bles perfections de Dieu..... Il y a une certaine vue de « Dieu, par là même déjà qu'il y a une connaissance de « Dieu, et cette vue devient plus nette à mesure que le « cœur est plus pur.... Il admet une connaissance et une « sorte de vue de Dieu par la raison purement naturelle.. « Nous pouvons voir Dieu dans son fils... Nous commen- « çons par la connaissance des choses sensibles et nous « nous élevons du spectacle de l'univers matériel à la « conception de Dieu, son auteur.....

L'exposé ne brille pas précisément par la clarté; après la lecture on se demande: Mais qu'enseigne donc Origène? La connaissance de Dieu est-elle d'après lui, médiate ou immédiate? le fruit de l'expérience ou le résultat d'une illustration immédiate du Verbe?

(1) *Revue catholique*, 15 juin 1870, p. 694.

L'ensemble du travail tend évidemment à faire passer Origène comme défenseur des idées innées, voire même comme ontologiste. Aussi Staudenmaier, Klee, Thomassin l'affirment. En réalité il n'est ni l'un ni l'autre ; quelques considérations empruntées au P. Kleutgen (t. II, p. 352) en convaincront le lecteur.

Origène expose lui-même en plusieurs endroits de son ouvrage contre Celse, ses idées sur la connaissance du suprasensible. Après avoir cité le texte de saint Paul (Rom. 1,20) il continue : « Ex quo scire licet, quantumvis « *in hac vita* homines *oporteat* a sensibus sensibilibusque « incipere, inde ad rerum intelligibilium naturam progres- « suros, tamen in sensibilibus sistendum non esse.... Enim « vero cum dicamus Deum esse ab omni concretione libe- « rum, invisibilem intellectum... non dicemus alia re, « quam ea, quæ ad imaginem illius intellectus facta est, « Deum cognosci *nunc* quidem *per speculum et ænigma;* tunc « vero facie ad faciem. (C. Celsum, lib. VII, nn. 37,38.) »

Ailleurs il revient à la même opinion : « Sic et ad res « a generatione ortas attendunt Jesu discipuli, sed illis « tamquam gradu utuntur, ut ad intelligendam rerum « intelligibilium naturam perveniant. Nam *invisibilia Dei* « *a creatura mundi* etc. (Lib. VII, n. 46). Voilà pourquoi « dans la vie future, dit-il, « virtutes Dei ex creatis hujus « mundi rebus non amplius intelligemus, sed videbimus « *facie ad faciem* » (Lib. VI, n. 20). Ici-bas nous connais- « sons Dieu par les créatures : « Nam de Deo quidem « Patre quamvis quidem proloqui nemo valeat, tamen « possibile est intellectum aliquem capi ex occasione « visibilium creaturarum et ex iis quæ humana mens natu- « raliter sentit. (*De Princ.*, l. I, c. 3.) »

On le voit, Origène nous donne les grandes lignes de la théorie scolastique : la connaissance du suprasensible est médiate et postérieure à la connaissance du sensible, qui

nous y conduit. Nous allons des créatures au Créateur : comment concilier avec cette assertion constante d'Origène les idées innées et l'ontologisme ? Et pour qu'on ne dise pas que la raison ou la participation à la lumière divine n'est pas la faculté, mais la connaissance même de Dieu, Origène distingue nettement avec Aristote et les scolastiques la puissance de l'acte : « Debemus etiam hoc scire, « quod aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud effi- « caciam, quod Græci δύναμιν et ἐνέργειαν vocant, v. g., par- « vulus nuper natus possibilitate rationabilis homo est, « potest enim esse rationabilis, si adoleverit... ; efficacia « vero, nihil horum est, sed si cœperit vel rationis jam « capax esse, tunc jam efficacia rationabilis dicitur. » (T. IV, in *Ep. ad Rom.*, lib. VIII, n. 2.) On ne pourrait mieux exprimer la *Tabula rasa* de saint Thomas. Ainsi, Origène, en accordant à la nature raisonnable la faculté de concevoir Dieu, indique comme moyens de la connaissance les œuvres de Dieu, sa Providence et la voix de la conscience. Comment, dans cette théorie, peut-il être question d'idées innées, de notions immédiates du suprasensible ? Aussi, il n'y en a pas de trace chez Origène. Montrons-le brièvement en examinant les arguments de la *Revue*.

1. Origène parle d'une « participation naturelle de la lumière du Verbe », qui illumine l'esprit humain.

La question n'est pas de savoir si Dieu est le principe de nos connaissances, ce que personne ne conteste ; il s'agit de démontrer que la notion de Dieu est due à une illustration immédiate. Origène ne le dit pas et ne saurait pas le dire sans se mettre en contradiction avec lui-même. Il parle au reste très-souvent de la connaissance surnaturelle qui a pour objet le Père, comme tel, distinct du Fils (*De Princ.*, l. I, c. I ; lib. IV, n. 36, 37) : serait-elle aussi innée ? « Lux vera, Filius Dei, illuminat omnem hominem « venientem in hunc mundum. Quicumque rationalis est,

« particeps veræ lucis efficitur. Rationalis autem est omnis homo. » (*In Jerem.*, hom. XIV, n. 10.) La raison de l'homme est une participation de la lumière divine. Origène constate le fait sans expliquer sa nature. Toutes les créatures réfléchissent l'existence et les perfections du Créateur; l'homme par sa raison est l'image de Dieu, comme sagesse infinie : voilà pourquoi les Saints Pères le considèrent *par appropriation* comme l'image de la sagesse hypostatique du Verbe (1). Tel est le sens de différentes expressions employées pour désigner la raison humaine : λόγος σπερμάτικος (Justin, Basile), — « participatio Verbi » (Origène, Clem. Alex.) — « divinus defluxus », ἀποῤῥοια θεϊκη (Clem. Alex.) « συμπάθεια secundum cognationem spiraculi a Deo accepti » (Athenag.), etc., etc.

On peut voir l'explication de cette participation à la lumière divine, dans S. Thomas, I, q. 88, a. 3, coll. q. 12, a. 2.

2. Origène affirme que « grâce aux raisons naturelles « et imprimées dans l'âme par la main de Dieu les hommes ont connu les perfections divines ».

Ces « rationes insitæ » signifient la faculté de connaître, donnée par la nature. Pour en faire des idées innées indépendantes de l'expérience, il faudrait montrer qu'Origène les oppose aux notions acquises.

Or, il indique toujours que la notion du suprasensible est due à la considération du sensible et partant acquise. Cette connaissance cependant élémentaire, spontanée et naturelle n'est pas comparable à celle que nous donne la foi, qui est parfaite, réfléchie, surnaturelle. C'est à ce point de vue que se place Origène pour défendre contre

(1) L'auteur de l'Étude sur Origène dans la *Revue catholique*, parle sans se douter de rien « d'une union NATURELLE de l'âme avec le VERBE. » Qu'en disent les théologiens?

Celse la supériorité de la religion chrétienne sur les doctrines des philosophes païens.

« Lex quidem naturalis potest occasiones præbere et « intellectum dare..... vel ad ea quæ inter homines agi « æquitas poscit vel ad hoc ipsum, ut esse sentiat Deum. « De Christo autem quod sit Filius Dei, sentire naturaliter « quis potest? (*In ep. ad Rom.*, lib. VIII, n. 2, 7.) Inter- « est enim cognovisse Deum et cognovisse voluntatem Dei : quia cognosci Deus a creatura mundi per ea, « quæ facta sunt, etiam a gentilibus potuit ; voluntas vero « ejus, nonnisi ex lege cognoscitur et prophetis.» (*De Princ.* « lib. II, n. 7.) Mais pourquoi nomme-t-il les *rationes insitas?* Voici la réponse de S. Thomas : « Cognitio existendi « Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus « naturaliter insertum est aliquid unde potest perveniri « ad cognoscendum Deum esse ». (*De Verit.*, q. 10, a. 12, ad 1.)

Les textes qui se rapportent à l'ordre surnaturel ne peuvent être admis dans notre question. Origène expose les conditions nécessaires à la connaissance de Dieu, telles que la pureté du cœur, l'absence du péché ; il traite de la sanctification et de la justice, d'une vue du Verbe, d'une vue du Père dans son Fils, etc. En conclura-t-on que nous avons une vue immédiate de la Sainte Trinité et des mystères chrétiens, et que la justice surnaturelle nous est innée ?

3. — « Celse, en disciple d'Épicure, professait le pur « empirisme dans la question de la connaissance de Dieu. « Il disait que l'homme arrive à se former la notion de « Dieu soit par une sorte de synthèse, en réunissant des « perfections, soit par une espèce d'analyse, en décom- « posant des notions, soit par analogie ». (*Revue*, p. 703.)

Staudenmaier citant le même texte ajoute qu'Origène rejette cette explication pour affirmer que Dieu produit lui-même son idée dans l'âme humaine.

La *Revue* n'en tire pas une conclusion pareille, mais elle

laisse toujours croire à ses lecteurs qu'Origène n'admet pas l'explication donnée par Celse. Il n'en est rien cependant. Écoutons le philosophe : « Fateor sublimem atque « adeo mirandam hanc esse Platonis sententiam, at vide « annon divina Scriptura suppeditet majoris humanitatis « argumentum in Deo Verbo quod.... *factum est caro*, ut « ad omnes pervenire posset illa doctrina, quam qui inve- « nerit omnibus notam facere Plato ait impossibile.... » (Lib. VII, n. 42.) Et plus loin : « Atque hæc a me dicta « sunt, non ut quæ a Græcis pulchre excogitata sunt im- « pugnarem, aut sana reprehenderem dogmata ; sed ut « ostenderem illa et illis majora atque diviniora dicta « fuisse a Dei prophetis et Jesu apostolis. (*Ib.*, n. 49.)

Il est donc manifeste qu'Origène ne rejette pas la théorie des philosophes, objectée par son adversaire. Mais, ajoute-t-il, nous devons rendre grâces à Dieu qui, par sa révélation, a mis la connaissance religieuse à la portée de tous, qui l'a développée, complétée et fait pratiquer par les lumières et les secours de la grâce.

Au reste, la connaissance produite en nous par l'esprit de Dieu n'est pas la notion primitive et élémentaire, mais la foi surnaturelle qu'Origène oppose à la connaissance philosophique. Il ne nie pas (comme le dit Staudenmaier et comme l'insinue la *Revue)* que la connaissance de Dieu soit le résultat d'une composition et d'une analyse de concepts, mais il affirme que les chrétiens possèdent une connaissance plus parfaite et d'une origine supérieure aux lumières de la raison.

La doctrine d'Origène sur la connaissance naturelle de Dieu est en harmonie parfaite avec celle des scolastiques. Il en est de même de tous les Pères, dont les défenseurs des idées innées et les ontologistes invoquent l'autorité. C'est ce que nous aurons occasion peut-être de démontrer, après le P. Kleutgen, dans un autre travail.

C. Deleau.

THÉOLOGIE PASTORALE.

—

Des missions et des retraites.

—

Deuxième et dernier article.

—

DEUXIÈME PARTIE.

Le missionnaire pendant la mission.

Notre analyse nous fait arriver à la partie la plus importante de l'ouvrage : la conduite du missionnaire pendant le temps de la mission elle-même. Ici, les documents abondent et les détails se multiplient. On en a renvoyé quelques-uns au complément de l'ouvrage, pour ne pas trop allonger cette partie ; nous ne les séparerons pas, car notre analyse n'en sera pas surchargée, et nous ne pourrions y revenir sans être exposés à nous répéter. Ces documents se rangent sous trois catégories : 1° il y a ceux qui regardent l'ordre et la conduite de la mission ; 2° ceux qui s'occupent du missionnaire, soit en chaire, soit au confessionnal ; 3° il y a enfin des observations sur les rapports extérieurs qu'il peut avoir en dehors de ceux-là.

Voici d'abord les idées de l'auteur et ce qu'il croit plus convenable. Pour lui, la durée normale d'une mission est de quatre semaines ; il désire qu'il y ait plusieurs missionnaires se partageant le travail sous l'autorité d'un supérieur, autorité qui est nécessaire pour maintenir l'unité de direction. Sur ce premier point déjà, nous rencontrons de

pratiques toutes différentes. Une mission de quatre semaines est bien longue, une de huit jours est bien courte. Il ne faut pas cependant la refuser, et l'auteur lui-même, dans une annotation, parle des exercices que l'on pourrait donner pendant ces quelques jours ; il n'est pas non plus toujours facile d'avoir plusieurs missionnaires pour une paroisse, et il est parfois malaisé d'entretenir entre eux une parfaite union et une direction commune.

Au point de vue de la conduite et de l'ordre d'une mission, tous admettent deux exercices journaliers. Quelques-uns en veulent un troisième au milieu du jour : il est destiné aux mères de famille, plus libres en ce moment, et aux ouvriers, c'est leur heure de repos entre le travail du matin et celui du soir. Les uns ne veulent que le même auditoire, composé de toutes les personnes de la paroisse ; les autres le partagent. Ils ont des réunions particulières pour les hommes, les jeunes gens, les enfants : aux plus jeunes, on fait le catéchisme ; les plus âgés reçoivent une instruction plus forte et plus relevée, tous ont une retraite. Les mêmes divergences se retrouvent quand il s'agit des prières particulières à faire pendant la mission pour en obtenir le succès, des cérémonies et de la manière dont il faut présenter à son auditoire les grandes vérités. De tout ce que nous venons de dire, il faut conclure que les missions, bien qu'elles soient les mêmes pour le fond des choses et la conduite générale, admettent cependant une grande variété dans l'emploi des moyens. On les choisit d'après l'inspiration divine dans le moment, selon qu'on les croit nécessaires au bien des paroisses que l'on évangélise.

En ce qui concerne la durée, nous nous rangeons au sentiment de l'auteur : nous croyons qu'une mission de quatre semaines présente quelque chose de complet en y ajoutant, bien entendu, l'accompagnement d'avis et de cérémonies particulières à chacune d'elles. Il y a une première semaine préparatoire qui forme et dispose l'auditoire, l'anime de sentiments bienveillants et le prépare aux sermons plus décisifs. La seconde semaine est destinée à la prédication des grandes vérités ; dans la troisième, on s'occupe de la fréquentation des sacrements ; dans la quatrième, naturellement consacrée à la persévérance

et à la rechute, on n'oublie pas d'exposer et de faire valoir les principes de la vie chrétienne.

Chaque semaine comprend, outre les sermons de mission qui forment la partie principale, des cérémonies particulières et des avis spéciaux indiqués pour chacune d'elles. La quatrième surtout a de la grandeur et de l'éclat : les cérémonies y ont de la pompe ; les communions générales, la plantation d'une croix en souvenir de la mission, lui donnent une splendeur qui est nécessaire pour couronner dignement les exercices.

Ce qui frappe dans cet ensemble, dont nous n'avons dit que quelques mots, c'est la richesse et la variété des moyens employés. Il est certain que des missionnaires, assez nombreux pour embrasser ce large cadre d'une mission complète, assez dégagés de tout embarras et de toute opposition pour n'en rien négliger, triompheraient des paroisses les plus rebelles et laisseraient dans les âmes une impression profonde qu'il serait facile d'entretenir, de renouveler et qui servirait même à préparer une autre mission. Il faut, pour bien le comprendre, avoir été seul à faire une mission : il faut avoir souffert de tout ce qu'on est forcé de laisser incomplet ou à peine ébauché.

Certes, cet ensemble a quelque chose de beau et de grand. Il faut que l'attention soit toujours soutenue et réveillée dans une mission : il faut que la vie soit comme plongée dans la prière et les pieuses réflexions, les unes aidant aux autres pour arriver à la conversion. Mais que l'on prenne garde que, par cette multiplicité d'exercices, les populations, un peu en l'air, trop en dehors de leur vie ordinaire, ne se fatiguent, ne se lassent : on en pourrait même trouver qui s'irritent de tous ces efforts que l'on fait pour les ramener à Dieu ; elles seraient tentées d'y voir une violence morale qui les rebute, et tout ce déploiement de moyens n'aurait servi, ce qui serait un grand malheur peut-être irréparable, qu'à les éloigner et à rendre bien difficile plus tard une autre mission. Il faut bien se rendre compte de ce que peuvent supporter les paroisses en fait d'idées et de sentiments chrétiens, et de cérémonies. L'essentiel, après tout, c'est la prédication de la parole de Dieu et l'administration des sacrements, et quand on s'y tient, rien n'en distrait les fidèles.

Nous avons encore remarqué le grand rôle attribué à la prière dans le plan complet de mission proposé par le P. Dominget. Des neuvaines variées au Sacré-Cœur, à la sainte Vierge, à saint Joseph, se succèdent sans cesse dans le cours des exercices. Je ne sais pas s'il est un seul jour qui n'ait sa prière spéciale destinée à obtenir quelqu'une des grâces de la mission; tantôt elle se fait pour que l'auditoire devienne plus nombreux ou soit docile, tantôt elle réclame des grâces de conversion ; il n'est pas une occasion importante où le R. P., fils dévoué de Marie, ne l'appelle à présider. Ces dévotions particulières sont ici à leur place ; il faut qu'en mission tout, la prière elle-même, sorte de l'ordre commun, que tout s'accorde pour mieux frapper les esprits et toucher les cœurs. Quoi de plus touchant, par exemple, qu'une neuvaine pour la conversion des pécheurs, que tout un auditoire tombant à genoux et se confondant dans la même prière pour demander miséricorde? Quelle sublime audace que celle de ces missionnaires faisant sonner la cloche le soir, afin que, dans chaque famille, on prie dans ce moment pour les endurcis!

Cependant, il faut donner aux convictions le temps de se former. Il faut entendre de bons sermons, afin que tout ne vienne pas du cœur et de l'émotion. En ceci, n'accordons point trop au goût ou plutôt à la faiblesse de notre temps. N'est-ce pas ce qui rend les conversions moins solides et ce qui les fait échouer quand les émotions de la mission ont pris fin?

II. — *Le missionnaire en chaire et au confessionnal.*

La première réflexion qui frappe, en lisant ce titre, c'est que, si nous n'avons pas encore vu jusqu'ici le missionnaire assis au saint tribunal, au moins nous l'avons entendu. Il est plus juste de dire qu'en exposant cet ordre détaillé d'une mission, il était partout, il remplissait toutes choses sans qu'on l'ait vu paraître en personne, soit comme prédicateur, soit comme confesseur. Nous nous sommes occupés déjà de la préparation qu'il a dû apporter au ministère de la parole, mai voici le missionnaire montant en chaire, après une fervente prière,

préparation immédiate à sa prédication. Sa tenue est sérieuse, modeste, dépouillée de toute affectation : il s'arme de vigilance pour ne blesser personne. Il met de la modération quand il parle de vices, de péchés, d'occasions dangereuses qui se trouvent dans la paroisse qu'il évangélise ; il veille surtout sur ses expressions, si ce qu'il dit peut prêter à des allusions qui s'appliqueraient à des personnes connues. Il est obligé d'annoncer de dures vérités ; elles ne feront quelque bien qu'autant qu'elles ne blesseront pas ceux auxquels ils s'adressent : ennemi du péché, plein de charité pour le pécheur, telle doit être la disposition qui règle sa parole.

Les missionnaires, quelques ressources qu'ils trouvent d'ailleurs dans leurs talents et leur expérience, ont le regret d'être réduits au monologue de la chaire : ils parlent seuls sans qu'on puisse leur adresser de réponse ou de réplique. Par quel moyen concilier à la parole publique l'intérêt puissant du dialogue ? Voici comment on essaie d'abord d'y suppléer. Seul en chaire, on y fait cependant un double personnage : celui des auditeurs dont on reproduit la pensée avec quelque chose de leur ton et de leurs manières, en évitant tout ce qui serait trivial ou déplacé ; puis on reprend le rôle du prédicateur qui répond, exhorte, menace, sollicite l'autre personnage. Parfois le missionnaire a des interlocuteurs dans son auditoire. Je ne parle pas de la conférence, genre d'instruction qui admet le prêtre qui interroge et celui qui répond ; non, ici ce sont des enfants déjà grands, instruits et formés à ce rôle que le missionnaire interroge, et les réponses qu'il leur donne sont pour eux sans doute, mais surtout pour l'auditoire.

Le triomphe de ce genre, qui introduit un personnage fictif, c'est dans [illegible] cérémonies d'éclat, amende honorable, rénovation des promesses du baptême, acceptation pratique de l'Évangile et des commandements de Dieu. Alors c'est une sorte de drame entre la chaire où parle le missionnaire, l'auditoire qui répond et l'autel où se trouve le pasteur et les prêtres qui l'assistent. Parfois l'intérêt est si puissant, que cette scène rappelle en quelque chose la représentation des mystères au moyen-âge. Dieu, les ministres, le peuple chrétien interviennent ; le passé coupable, le présent où l'on se convertit,

l'avenir et l'éternité se pressent dans des phrases vives et touchantes. Disons un mot des interruptions auxquelles est exposé le prédicateur en dehors de ces circonstances où elles sont dues à son initiative. Il est des personnes, surtout dans certaines populations plus vives, qui manifestent, pendant l'instruction, les sentiments qu'elles éprouvent; elles ont un signe, un mot qui leur sert à approuver, à protester parfois ; elles manifestent quelque signe de reconnaissance à la fin de la mission. Dans ces occasions, le prédicateur conserve son calme, il n'a pas l'air trop surpris : le plus souvent il n'a pas l'air d'entendre, ou il s'arrête un instant, dit un mot et poursuit son sujet. Il n'y apporte une attention sérieuse qu'au cas où il est décidé à le relever, soit pour répondre à une difficulté, soit pour adresser une observation, soit pour faire pénétrer dans son auditoire un sentiment, une pensée importante. Le mieux, c'est d'éviter, autant qu'on le peut, ces interruptions, et le moyen d'y parvenir, c'est d'annoncer que l'on recevra volontiers en particulier tous ceux qui auraient des explications à nous demander. Il faut, dans cette annonce, écarter le mot objection, parce qu'il sous-entend des dispositions qu'il ne faut pas supposer ouvertement dans son auditoire.

III. — *Le missionnaire au confessionnal.*

L'administration du sacrement de Pénitence donne lieu dans le Manuel aux explications les plus utiles : c'est ici en effet le plus important d'une mission; tout l'intérêt, et aussi les plus sérieuses tentatives du démon se concentrent sur ce point. L'auteur touche en passant et pour n'y plus revenir quelques intentions mauvaises de certains confesseurs : c'est le désir de se faire valoir par le nombre ou la qualité de leurs pénitents, de chercher des profits, des avantages matériels dans la direction de quelques personnes; c'est la jalousie qui peut se trouver entre des confesseurs et inspirer à quelques-uns une sorte de despotisme qui s'efforce de retenir les pénitents comme malgré eux.

Pour être un bon confesseur, il ne suffit point d'écarter ces intentions mauvaises, il faut encore du zèle. Ici se présentent des difficultés

de plus d'un genre. Parfois la conscience s'inquiète des dangers que l'on court; la nature se rebute de la fatigue, ou se montre trop sensible à la grossièreté, à l'ignorance et à l'imperfection de certains pénitents. Les réponses à ces difficultés sont faciles et se trouvent dans tous les ouvrages où l'on traite des devoirs du prêtre qui a charge d'âmes. Nous observerons seulement que dans une mission on ne passe pas son temps à diriger les personnes qui font des efforts pour atteindre à la perfection, mais on le donne aux pécheurs qu'il s'agit d'arracher au vice. Les missions ne sont pas le moment où l'on peut s'occuper beaucoup des personnes pieuses; toutefois ne peuvent-elles à cette occasion recevoir des grâces précieuses? Pourquoi n'en pas profiter soit pour éclairer leur conscience, soit pour les fixer dans le bien? Ce qu'on leur demande, c'est qu'elles ne donnent point d'embarras en se présentant dans les moments réservés à d'autres. D'ailleurs en s'attachant à l'idée que M. Ollier nous donne de la perfection qui consiste, dit-il, pour les chrétiens qui sont dans le monde dans l'acceptatation et l'accomplissement de la volonté de Dieu, il n'est aucun fidèle à qui on ne puisse la proposer.

Après ces préliminaires, l'auteur nous montre le missionnaire se fixant d'abord sur le genre de confession nécessaire au pénitent. Il ne veut pas que sans raison on l'oblige à une confession générale, mais il admettrait volontiers une sorte de revue que pourraient faire ceux-là mêmes qui ne sont point obligés à un retour sur le passé. Parmi ceux qu'il exempte de la confession générale, il en est auxquels on peut au moins conseiller de la faire : ce sont ceux en qui on découvre une confession nulle, mais sans qu'ils aient eu conscience de ce malheur, ou sacrilége, mais suivie de confessions bonnes et faites dans la bonne foi.

Chaque pénitent, sur le genre de confession que l'on attend de lui, reçoit ensuite des conseils qui l'aident dans la préparation qu'il doit apporter. On lui trace son examen de conscience, on lui donne les motifs qui peuvent l'exciter à la contrition ; on lui indique aussi en traits généraux vers quelles résolutions doit se porter son bon propos. Saint François-Xavier conseillait au P. Barzée de faire afficher, dans

les églises de paroisses où il donnait la mission, un règlement où se trouveraient détaillés tous les devoirs que les fidèles doivent observer pour vivre en chrétiens, afin que tous puissent le lire et en prendre même des copies. L'auteur dans les annotations donne une préparation complète à la réception du sacrement de Pénitence, à l'usage des fidèles. Le besoin s'en faisait-il sentir? Est-elle plus pratique que celle qui se trouve dans les livres de piété? Nous avons été seulement frappés de ceci : c'est qu'elle résume avant le détail des fautes les obligations qui nous sont imposées par les divers commandements.

Mais le plus grand intérêt de cette partie du Manuel se concentre sur le confesseur, sur les règles qu'il doit suivre pour accorder le bienfait de l'absolution. Le plus souvent, comme les plus amples pouvoirs sont accordés au missionnaire, il a peu à s'occuper de savoir jusqu'où s'étend sa juridiction. Voici maintenant d'après l'auteur quels principes le confesseur doit suivre en temps de mission. Il émet ce principe général que le confesseur est obligé de procurer à son pénitent tout ce qui est nécessaire pour que celui-ci reçoive dans de bonnes dispositions le sacrement de Pénitence.

Ainsi il devrait d'abord procurer autant qu'elle est possible l'accusation de tous les péchés mortels ; mais l'intégrité matérielle est souvent impossible, surtout en temps de mission, où malgré plus de grâces et de lumières, on ne peut l'obtenir à cause du temps, parfois des longues années qu'embrassent les confessions. On propose plusieurs moyens d'obtenir une connaissance suffisante du pénitent sans chercher à réaliser l'intégrité matérielle. « Si le pénitent, dit un missionnaire célèbre, répond sincèrement aux questions qui lui sont faites, le confesseur peut aisément, par la connaissance de ses habitudes, de son état et du milieu dans lequel il a vécu, parvenir à se former suffisamment la conscience à son sujet, pour pouvoir l'absoudre à l'instant même, pourvu qu'il soit contrit. Il ajoute que l'on pourrait même lui dire : Si quelques péchés vous reviennent après l'absolution, faites un acte de contrition et ne revenez plus sur le passé. Toutefois il est plus avantageux de l'engager, s'il n'y a pas de raison spéciale pour s'en abstenir, à soumettre aux chefs de l'Église ses fautes oubliées. »

Le confesseur, en second lieu, doit faciliter au pénitent les moyens d'obtenir la contrition, soit par les motifs qu'il lui suggère, soit par les exhortations qu'il lui adresse, soit par les actes qu'il lui fait produire en lui demandant des réponses à des phrases vives et ardentes qu'il lui dit et dans lesquelles se trouvent renfermés des actes de contrition. Voici, d'après saint Liguori, quelques-unes de ces paroles : « Ne voulez-vous pas vous délivrer de ce vice ? Quelle vie vous avez menée ! Que vous a fait Notre-Seigneur pour le traiter de la sorte ? Si vous étiez mort en ce temps-là, où seriez-vous maintenant? Que vous revient-il de vos péchés? Allons, mon fils, finissez-en de suite, changez de vie, donnez-vous à Dieu ; ne l'avez-vous point assez offensé? Ayez confiance en sa miséricorde. »

Mais comme le confesseur ne peut s'en rapporter à ce que dit le pénitent, il doit se former la conscience sur son état actuel. Qu'il se rappelle alors les principes de la théologie morale : ils lui disent que s'il est tenu par justice d'absoudre un pénitent suffisamment disposé, jamais il n'accordera ce bienfait à celui qu'il sait de science certaine en être indigne. Ici l'auteur énumère les signes ordinaires et extraordinaires de contrition tels qu'ils sont dans saint Liguori ; puis il ajoute, que vis-à-vis du pénitent mal disposé, le confesseur doit employer les industries du zèle le plus ardent, le plus ingénieux, en espérant même un de ces miracles de la grâce qui ne sont pas rares en mission. Si vous avez un doute positif sur les dispositions actuelles du pénitent, le cas de nécessité seul vous autorise à l'absoudre, mais saint Liguori veut que l'on mette dans ces cas de nécessité, surtout en temps de mission, le découragement du pénitent, et l'abandon qu'il ferait des sacrements. Vous avez, du reste, la ressource des absolutions sous condition ; ne vous arrêtez pas à vos craintes sur des rechutes que vous prévoyez dans l'avenir, et si vous refusez le bienfait de l'absolution, que ce refus ne soit qu'un ajournement à bref délai. Disons que pour ajouter les derniers traits à cette pratique du pouvoir sacré de remettre les péchés, l'auteur parcourt des cas les plus ordinaires et les plus embarrassants. Que faut-il faire d'un ignorant ? de celui qui est dans une occasion prochaine ? de celui qui est retombé?

de celui qui est obligé à restitution ? de celui qui a de la haine ? Nous laissons d'autres cas pratiques, nous avons cité les plus intéressants; les décisions données laissent une grande latitude au confesseur assisté avec ces principes de l'esprit de Dieu. L'auteur s'appuie sur saint Liguori et d'autres théologiens : il soumet aussi ses décisions avec confiance à l'examen des missionnaires expérimentés. Certes, voilà de solides appuis. Ils ne sont pas de trop, et l'on a encore besoin de se rappeler, en les lisant, que ces règles sont données pour un temps de grâces spéciales et pour des pénitents qui présentent presque tous des signes extraordinaires de contrition. Nous sommes à une époque où les principes sont interprétés dans le sens le plus large, où les absolutions se multiplient, où pour quelques-uns elles semblent remplacer la pratique de la vertu et le soin sérieux du confesseur pour y préparer le pénitent. Rapprochez ce que nous venons de dire des tendances des confesseurs actuels de ce qui arrive en temps de mission : l'empressement à s'approcher des sacrements, le mouvement de la retraite, son entraînement, le retour de certains hommes, surtout leur admission, jettent quelques pasteurs dans une sorte de stupeur, comme s'ils assistaient à quelque chose d'inouï ! Admettez qu'en réfléchissant aux moyens employés on n'y voie rien qui paraisse à la hauteur des résultats, et vous jugerez quels préjugés peuvent s'élever contre les confessions peut-être trop rapides, contre les absolutions accordées d'après des principes soi-disant trop larges par quelques missionnaires. Pour nous, nous nous contenterons avec l'auteur de recommander aux missionnaires et même aux pasteurs de réfléchir à ces décisions qui renouvelleront en eux de précieuses lumières. Nous ajouterons un mot seulement sur la préparation du pénitent par le confesseur. Il doit la faire sans doute, mais qu'il prenne garde de dispenser le pénitent d'efforts personnels en y substituant les siens, et qu'il ne juge pas de l'état de l'âme du pénitent parce qu'il ressent et éprouve. Qu'il soit, pour bien juger de ses dispositions, plus dans la conscience et le cœur du pénitent qu'en soi-même, disait un missionnaire.

Quelques détails extérieurs sur la confession sont ainsi bien à leur place. Il faut maintenir l'ordre et le recueillement autour du con-

fessionnal, empêcher l'encombrement de pénitents, n'être ni trop long ni trop court dans les confessions. Enfin, ce qui est plus sérieux, on recommande au confesseur d'éviter une foule d'imprudences : on en compte quatorze dans lesquelles il peut tomber. Quatorze c'est beaucoup : c'est peut-être même embarrassant, s'il veut seulement les retenir pour pouvoir les éviter. Mais pour peu qu'il ait de tact et d'attention, il saura se garantir facilement des plus graves : ainsi il ne parlera pas de confessions, pour qu'il n'y ait pas violation indirecte du secret ; il se gardera bien d'accueillir les accusations portées contre le pasteur ; le bon sens lui dira aussi qu'il devra se tenir en garde contre ses défauts personnels de caractère. Certes, ces recommandations sont utiles : toutefois, je dirai qu'il est difficile qu'un missionnaire ne tombe pas de temps en temps dans quelques-uns des abus qu'on signale. Dans ce cas, il devra s'en humilier sans se laisser abattre, et veiller davantage sur lui. Nous croyons aussi, que par une indulgence qui n'est que justice, les fidèles sont disposés à beaucoup lui pardonner de ces misères humaines.

IV. — *Des rapports extérieurs des missionnaires.*

Les missionnaires ne sont pas seulement en chaire ou au saint tribunal : ils ont encore une vie sacerdotale placée en dehors de ces deux fonctions. S'ils sont plusieurs, s'ils ont par suite un supérieur, et l'auteur suppose constamment ces deux choses, ils ont des rapports particuliers entre eux et avec celui qui est à leur tête. Qu'ils s'entendent bien : que le démon ne jette pas entre eux des semences de discorde ; qu'ils aient pour celui qui les dirige le respect, l'obéissance qu'ils lui doivent ; les paroisses et leurs pasteurs seront édifiés. Il est facile de comprendre quelle doit être leur manière d'agir avec les pasteurs et les prêtres qui l'aideraient dans sa charge, avec les autorités civiles, les communautés religieuses et les fidèles des paroisses qui peuvent les visiter. L'auteur a pour chacune de ces circonstances quelques détails pratiques : il s'arrête plus longuement sur les rapports que le missionnaire peut avoir avec les personnes du sexe, soit au saint tribunal.

soit par des visites actives et passives. Il semble qu'ici comme dans plusieurs autres endroits de son ouvrage, le Révérend Père compte qu'il sera lu par des pasteurs de paroisse ; il est, en effet, bien des occasions dans lesquelles ces deux ministères se rapprochent ; par suite, ce qui convient à l'un peut servir à l'autre. Et même le missionnaire court moins de danger de la part de certaines personnes, que le prêtre qui réside habituellement dans une paroisse. On ne peut croire qu'il néglige une œuvre aussi importante qu'une mission, pour perdre son temps à s'oecuper de quelques personnes, au grand scandale de tout le monde; s'il faisait en ceci de légères imprudences, elles n'auraient pas de suites, parce qu'il part, sans laisser rien après lui qui ait du danger, et lorsqu'il est éloigné et replongé dans la vie de communauté, il oublie, il est oublié. Il n'en est pas de même du pasteur, si une prudence scrupuleuse ne préside pas à toutes ses démarches.

TROISIÈME PARTIE.

Conduite du missionnaire après la mission.

1° Moyens d'assurer la persévérance.

Nous réunissons sous ce titre plusieurs pensées pieuses et des notes qui se rapportent à la persévérance. Il est peu de missionnaires qui ne puissent s'adresser ce reproche de s'être trop peu occupés de ce que deviendra la paroisse évangélisée : on oublie de se demander si les grâces reçues ne seront point négligées d'abord, et bientôt foulées aux pieds. Pour éviter cet inconvénient il faut, pendant la dernière semaine surtout, proposer les moyens de persévérance, exposer ce que c'est que la vie chrétienne. pour chacun en particulier, pour les familles, pour la paroisse ; il faut ériger des confréries, ne pas oublier celles où peuvent s'enrôler les jeunes gens et les hommes ; il faut recommander la pratique des bonnes œuvres, et de celles qui se font en particulier, et de celles qui font partie du règlement des confréries instituées.

Voici une analyse d'un règlement de persévérance : 1° Exactitude aux prières du matin et du soir, pendant lesquelles on renouvelle la

résolution générale de ne point offenser Dieu : on peut préciser quelques points particuliers. 2° Sanctification du dimanche : éviter avec soin en ce jour les divertissements dangereux, les assemblées de plaisir, et surtout celles qui se tiennent pendant la nuit. 3° Se rappeler la présence de Dieu, dont l'œil ne nous quitte pas et qui un jour nous jugera. 4° Fuir le péché ; se défier de sa faiblesse et des occasions dangereuses ; si l'on a eu le malheur de retomber, se relever sans découragement par la fréquentation des sacrements. 5° Être disposé à maintenir sa famille dans la religion, veiller à l'éducation des enfants, les éloigner avec soin de toutes les occasions dangereuses. 6° Enfin fouler aux pieds le respect humain, dans la crainte que Notre-Seigneur ne nous renie un jour devant son Père, si nous l'avons renié devant les hommes. Il n'est pas nécessaire de montrer l'efficacité de ce règlement : celui qui y serait fidèle conserverait intacte la grâce de la mission, ou du moins ses chutes seraient aussitôt réparées.

Mais il faut que dans la paroisse et en public le souvenir de la mission se maintienne, afin que l'impression qu'elle a faite ne s'efface pas, ce qui en assure grandement les fruits ; d'ailleurs, il est essentiel que la paroisse ne passe pas subitement des ardeurs d'un temps de mission à son existence ordinaire. Voici les moyens indiqués : 1° Une neuvaine de persévérance composée de la messe le matin ; le soir, du chapelet et de quelque prière déjà faite pendant la mission. 2° Neuf dimanches de suite on fait ces prières en chaire en y joignant quelques mots, et pendant neuf samedis de suite la messe est dite à l'autel de la Sainte Vierge pour obtenir la persévérance ; le soir de ce jour, instruction après le chapelet. 3° Dans beaucoup de paroisses qui ont eu la mission, il y a ce qu'on appelle le retour de mission, qui se fait quelques mois après, ou bien aux Pâques de l'année suivante. Enfin le pasteur saisira toutes les occasions, comme fêtes ou circonstances particulières, pour avoir un prédicateur qui donne quelques sermons, entretienne la ferveur et prépare à la nouvelle mission qui sera donnée plus tard à la paroisse. 4° Enfin, une des bonnes œuvres que le prédicateur recommandera le plus, c'est la fondation d'une mission a donner tous les cinq ou six ans ; on peut, dans ce but, placer une somme de 1,500 fr.,

dont les intérêts accumulés suffisent pour en couvrir les frais. L'auteur dit que le vénérable curé d'Ars a fondé plus de cent missions : c'était à cette bonne œuvre qu'il consacrait les dons que lui faisaient les fidèles. Un pasteur l'imitera en procurant à sa paroisse une si utile fondation, qui doit passer avant toutes les autres.

2° Retour du missionnaire. Examen sérieux sur la mission qu'il vient de donner.

Nous revenons une dernière fois aux détails pratiques. Le Révérend Père demande du missionnaire un retour prompt, modeste ; à la maison il témoigne le désir qu'il s'interdise tout rapport soit par lettres, soit par visites avec les personnes de la paroisse qu'il vient de quitter. Il l'invite à reprendre avec courage la vie d'études, de prières et d'exercices réguliers qu'il retrouve dans sa communauté ou dans la solitude qu'il sait se faire s'il est missionnaire libre ; par là les uns et les autres se préparent à d'autres missions mieux faites encore. Il préfère toutes ces occupations à celles qu'ils trouveraient dans de longues confessions de personnes pieuses, qui font perdre un temps précieux. S'il est des missionnaires qui, même dans ces mois de repos, ne peuvent se passer de l'exercice du ministère, qu'on leur permette quelques œuvres secondaires, surtout de celles où se montrent davantage l'humilité et la charité ; ainsi faisait saint François Régis, qui, après ses missions d'hiver, s'exerçait pendant l'été à des œuvres ayant pour but de soulager les misères corporelles et spirituelles du prochain, dans la ville du Puy, où était sa résidence.

3° Examen du missionnaire. C'est certainement nouveau, que d'avoir mis en nombreux articles d'examen à faire par le missionnaire toutes les prescriptions du Manuel. Je ne sais pas si cet examen de tous ses devoirs peut être fait avec cette longueur pendant le temps de la mission. Je ne le crois pas : le temps et l'attention nécessaires manqueront ; l'examen journalier est tout ce qu'on peut demander. Mais à son retour à la maison, dans la petite retraite spirituelle qu'il doit faire en rentrant, rien de plus utile pour le missionnaire que d'entreprendre courageusement cet examen. On repasse tous ses devoirs sans qu'aucune considération humaine nous les déguise. On

voit d'un coup d'œil ce qui manque, ce dont on a besoin, et si l'on pouvait imprimer dans son âme les points principaux, certes on aurait une conscience parfaitement éclairée sur ses devoirs : quoiqu'il arrivât en mission, on n'éprouverait ni surprise, ni hésitation, ni embarras. Le missionnaire trouvera aussi dans cet examen une matière facile pour faire une excellente confession, et prendre des résolutions bien avantageuses pour les missions qui lui seraient confiées à l'avenir. L'auteur a déployé dans cette partie de son livre un grand esprit d'analyse ; mais celui à qui il s'adresse aura-t-il le courage de le suivre dans tous ces détails? Pour les approfondir, il faut une grande solidité d'esprit et beaucoup de patience ; il est nécessaire d'avoir aussi une excellente mémoire qui se rappelle tout ce que l'on a fait. Il m'a semblé aussi parfois y trouver une certaine sévérité. L'auteur néanmoins n'est pas du nombre de ces prêtres qui oublient un peu la charité quand il s'agit de prononcer sur la conduite de leurs confrères : lui qui s'est montré, si bon si accessible aux pécheurs, afin de leur faciliter leur retour à Dieu, ne peut oublier ce caractère quand il s'adresse à ceux qui se dévouent au ministère si pénible des missions.

QUATRIEME PARTIE.

Supplément.

Nous en avons complétement extrait les documents les plus importants : ils ont été analysés avec ceux qui, dans le corps de l'ouvrage, avaient le même objet. Ce qui en reste, après un exercice complet pour se préparer à la réception du sacrement de Pénitence, ce sont huit projets d'exercices de chemin de la croix, adaptés aux besoins de diverses personnes ; c'est encore l'explication du Rosaire propre à un temps de mission. Chacun peut varier en suivant ces modèles, selon le genre particulier de son esprit et les occasions où il se trouve. Après toutes ces notes vient le formulaire proprement dit.

Nous ne saurions trop recommander le Manuel du R. P. Dominget. Il nous semble que chaque jour un missionnaire pourrait en lire utile-

ment quelques passages ; c'est ainsi qu'il arriverait à le posséder et à graver dans sa mémoire les prescriptions les plus importantes. J'avoue cependant que les divisions trop nombreuses nuisent à l'intérêt et fatiguent l'attention ; le désir d'être clair et logique fait que l'auteur éparpille d'excellents conseils dans une foule de détails, dont quelques-uns se devinent sans qu'il soit nécessaire de les exprimer. Il est bien des choses qui, ne se rattachant à aucune considération qui leur donne du poids, flottent un instant dans l'intelligence pour se perdre ensuite.

Le style de l'auteur est simple, clair, facile comme le demande le caractère didactique de l'ouvrage ; quelquefois, il s'élève avec le sujet, quand il s'agit de développer quelques idées plus importantes ; il prend de l'ampleur et une certaine pompe comme il arrive le plus ordinairement aux missionnaires, dont le style se ressent du genre de la chaire.

J.-B. Pernot.

QUELQUES CONSÉQUENCES PRATIQUES

DE LA DÉFINITION

DE L'INFAILLIBILITÉ DU SOUVERAIN PONTIFE.

Voilà donc enfin déclarées et solennellement définies par le saint Concile œcuménique du Vatican, toutes, ou à peu près toutes les prérogatives concédées par le Sauveur à saint Pierre, et, en sa personne, à ses successeurs les Pontifes romains jusqu'à la fin des siècles. Une fois de plus il a été solennellement déclaré que le bienheureux Apôtre Pierre a été constitué par Jésus-Christ prince des apôtres et chef visible de toute l'Église militante ; qu'il a reçu de lui, directement et immédiatement, avec la primauté d'honneur, celle de juridiction véritable et proprement dite ; que, par l'institution même du Christ, et par conséquent de droit divin, ce prince du collége apostolique a perpétuellement des successeurs de sa primauté sur toute l'Église; que ce sont les pontifes romains qui sont ces successeurs ; qu'ainsi, le Pontife romain a non-seulement le droit d'inspection et de direction, mais encore le plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, en ce qui concerne la foi et les mœurs, en ce qui tient à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans tout l'univers.

Il a été en outre défini que le Pontife romain n'a pas uniquement, comme le prétendaient les gallicans, la part principale, mais bien la plénitude du pouvoir suprême dans l'Église ; que cette plénitude du pouvoir suprême est en lui ordinaire et immédiate sur toutes les églises en général, et sur chacune d'elles en particulier, sur tout l'ensemble des pasteurs et des fidèles et sur chacun d'eux séparément.

De plus, le Concile enseigne et définit que c'est un dogme divinement révélé que le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-

à-dire, lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il déclare, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi et les mœurs doit être tenue par l'Église universelle, jouit pleinement, par l'assistance divine à lui promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue en définissant cette même doctrine ; et, par conséquent, les définitions du Pontife romain portées dans les conditions ci-dessus énoncées sont irréformables par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Église. Le Concile prononce l'anathème contre quiconque aurait la témérité de contredire cet enseignement.

Il ne reste donc plus maintenant qu'à s'incliner devant ces propositions : celui qui leur refuserait l'adhésion intime de son intelligence, fût-il le plus grand des monarques, fût-il le prélat le plus éminent dans l'Église et le souverain Pontife lui-même, perdrait la foi par le fait même ; il cesserait d'être catholique, et encourrait, s'il manifestait le moindre doute sur ces dogmes, tous les anathèmes que l'Église fulmine contre les hérétiques.

Ainsi quelle qu'ait pu être la conviction des membres de la minorité qui ont dit *non placet* dans les Congrégations générales ou même dans la session publique du 18 juillet dernier, à partir du moment où la définition a été donnée (1), ils ont dû renoncer à leur manière de voir : ils sont tenus de reconnaître franchement qu'ils étaient dans l'erreur et ils doivent donner à leurs subordonnés l'exemple d'une soumission au Concile, entière, complète, exempte de toute restriction et de toute équivoque ; et cela dans leurs entretiens et surtout dans leurs prédications, dans leurs mandements, leurs lettres pasto-

(1) On a pu voir par la lettre du cardinal Antonelli, adressée au Nonce de Bruxelles le 11 août dernier, et publiée par l'*Univers* le 20 du même mois (édit. *semi-quotidienne*) combien étranges sont les prétentions de ceux qui pensent que la Constitution apostolique, promulguée dans la IVe session du Concile du Vatican, ne doit être obligatoire que lorsqu'elle aura été publiée solennellement à la fin du Concile par le Saint-Siége. Non moins étrange est l'assertion d'après laquelle la publication de cette Constitution devrait être faite par l'Ordinaire dans chaque diocèse.

rales, et tous leurs écrits sur ces matières. Plusieurs l'ont déjà fait, à la grande édification du monde chrétien, et les fidèles ont la ferme confiance qu'aucun ne manquera à ce devoir sacré.

Mais il y a bien d'autres conséquences pratiques à déduire de la définition du Concile. Il est certain qu'en beaucoup de points la conduite des fidèles, du clergé et de ceux même qui sont à leur tête, et qui sont chargés de leur faire connaître et observer les lois de l'Église, n'est pas exactement conforme, souvent même est très-contraire aux principes consacrés par le décret de la IVe session du Concile du Vatican. En effet, les lois de l'Église, les canons qu'elle a dressés pour la direction du peuple chrétien ne sont pas toujours observés comme ils devraient l'être, ils sont violés au contraire d'une manière qui a de quoi surprendre et scandaliser la vraie piété : or, ces lois, ces canons ont été statués et formulés par l'autorité du chef de l'Église ; c'est donc à l'autorité de ce chef suprême qu'on résiste, c'est contre le Vicaire de Jésus-Christ qu'on se révolte en les foulant aux pieds ; on agit, par conséquent, d'une manière contraire à la définition de la IVe session du Concile du Vatican.

Par une aberration vraiment inconcevable on en était venu, dans notre pauvre France, jusqu'à prétendre avoir le droit de ne se soumettre aux prescriptions pontificales qu'autant qu'elles auraient été acceptées par nos prélats ou même par le pouvoir civil. D'où il est résulté qu'un grand nombre de ces constitutions ont été regardées comme non-avenues, ou même ont été formellement rejetées en vertu de nos prétendues *libertés gallicanes* (1) , sans qu'on se mît en peine d'obtenir au moins le consentement du Saint-Siége ; si bien que la législation romaine, c'est-à-dire la vraie législation de l'Église était, sur bien des points, à peu près généralement inconnue en France, non-seulement aux simples fidèles, mais à la plupart des membres du clergé, qui plus est, à bien des évêques, chargés cependant de notifier

(1) Par exemple, en ce qui regarde l'absolution des cas réservés au Saint-Siége et la conduite à tenir à l'égard des sollicitants, en ce qui a été statué au sujet de la confession des complices, etc.

à leurs ouailles les commandements de l'Église et de les leur faire observer exactement.

Il est manifeste que cet état de choses ne peut plus souffrir d'excuse, supposé qu'il aît pu jamais être toléré. Et désormais toutes les lois de l'Église, tous les canons qui pourront être portés, ceux qui n'ont pas été légitimement abrogés ou révoqués, doivent être fidèlement observés parmi nous comme partout ailleurs, par les évêques comme par les simples prêtres et par tous les fidèles.

Mais entrons ici dans quelques détails.

1° L'État, s'il renonce à être catholique et veut traiter l'Église comme une étrangère, peut bien sans doute refuser sa sanction aux décrets émanés du souverain Pontife, ainsi qu'à ceux qui ont été portés par un concile, même œcuménique. Mais quiconque, souverain, ministre, sénateur, conseiller d'État, employé quelconque du gouvernement, tout individu, en un mot, qui tient à être considéré encore comme catholique, et veut se conduire en enfant de l'Église, doit se soumettre à ces décrets, même non revêtus du *placet* gouvernemental. Il n'est pas toujours tenu à la vérité d'user du pouvoir civil qui lui est confié pour en procurer l'exécution, puisqu'on ne l'a pas chargé de ce soin; mais il ne lui est pas permis de s'y opposer : autrement il désobéirait à l'Église sa mère; autrement il mettrait la puissance de l'homme au-dessus de celle de Dieu ; or, il y aurait en cela de la révolte, et une conscience chrétienne doit reculer devant un pareil acte d'insubordination.

2° On avait cru faussement en France que, pour être obligatoires, les actes du Saint-Siége ou même ceux des Conciles devaient toujours être promulgués par l'Ordinaire dans chaque diocèse ; or, quoique cela puisse se soutenir encore lorsque le souverain Pontife n'entend pas donner à ses décrets force de loi avant qu'ils soient notifiés aux fidèles, dans chaque diocèse ; néanmoins, on le comprend, on ne saurait prétendre qu'on soit dispensé d'obtempérer à ces ordres suprêmes, lorsque le chef de l'Église ordonne de s'y soumettre, en vertu de la promulgation qu'il en fait à Rome dans les formes usitées pour ces cas, puisque cette notification, c'est le Pontife lui-même alors qui le

déclare, est suffisante pour lier la conscience de tous les fidèles, à à partir du moment où ils sont assurés qu'elle a été faite dans les conditions voulues. De quoi ils peuvent être certains autrement que par une promulgation spéciale faite en chaque diocèse.

3° On aurait tort de s'imaginer qu'à cause de la tenue actuelle du Concile, qui, sans doute, apportera certaines modifications à ce qui constitue aujourd'hui la discipline de l'Église, on est dispensé provisoirement d'observer de point en point cette discipline. La raison de cette affirmation ne saurait être plus évidente : car bien que les canons doivent être modifiés ou même abrogés, ils ne cessent pas d'être obligatoires tant qu'ils ne sont ni abrogés ni modifiés.

4° Les Ordres religieux approuvés par la sainte Église étant généralement exempts de l'autorité épiscopale, en vertu des canons sanctionnés par le souverain Pontife, cette exemption doit être respectée par les évêques dans toute l'extension qu'ont entendu lui donner ces mêmes canons ; et cela, quelles que puissent être d'ailleurs les dispositions contenues dans la loi civile, puisqu'il n'appartient nullement au pouvoir séculier de déterminer le degré de soumission dû aux lois de l'Église et du Siége apostolique.

5° Quoique toutes les religieuses en France soient soumises à l'Ordinaire, ainsi que Rome l'a déclaré plusieurs fois, néanmoins la coutume du Saint-Siége, même pour la France, étant de se réserver la direction des communautés à supérieure générale, les évêques ne peuvent ni s'imposer comme supérieurs de ces communautés, ni leur désigner des supérieurs chargés de les remplacer dans cette fonction. Ils doivent se contenter d'exercer à leur égard les actes qui sont du ressort de la juridiction épiscopale, ou qui leur sont attribués par le Saint-Siége au-delà de ces limites. C'est Rome qui doit désigner les supérieurs, si Elle juge qu'ils soient nécessaires. Les évêques ne peuvent donc ni par eux-mêmes ni par délégués faire dans ces communautés les visites canoniques dont le but serait de s'assurer en quel état se trouve le gouvernement intérieur de l'institut, et si ses membres sont fidèles à toutes les observances de la vie religieuse.

6° Les chapitres de chanoines étant obligés par les sacrés canons

de célébrer tous les jours le saint sacrifice pour les bienfaiteurs de l'Église, et de réciter en chœur l'office divin, également tous les jours et intégralement, ils ne peuvent se prévaloir de la permission de l'évêque pour omettre, en totalité ou en partie, l'accomplissement de ces devoirs. Ils ont besoin pour s'en dispenser de l'autorisation du Saint-Siége, auquel seul il appartient régulièrement de délier des obligations imposées par les lois de l'Église ou de permettre d'en délier. C'est à Rome aussi que les chanoines doivent s'adresser pour être dispensés de la résidence pour un temps plus long que celui qui est assigné pour les vacances, ou que l'Ordinaire peut accorder en certains cas particuliers.

C'est au souverain Pontife à nommer le premier dignitaire du Chapitre, et il n'y a que lui qui puisse déterminer les insignes que les chanoines portent au chœur et dans les cérémonies ecclésiastiques.

7° Le Concile de Trente ayant défendu aux évêques de laisser dire la messe dans les maisons privées, les prêtres ne peuvent se prévaloir de la permission de l'Ordinaire pour célébrer dans leur appartement, sous prétexte qu'ils sont infirmes ; ils ne peuvent le faire non plus dans les oratoires privés qui ne seraient autorisés que par l'évêque. On ne doit pas du reste ignorer que, ni les fidèles qui assistent à la messe dans ces lieux, ni les prêtres qui y célèbrent, ne peuvent, sans indult pontifical, satisfaire au précepte de l'entendre aux jours où cette loi oblige. Ils sont même coupables en cet acte, si la bonne foi n'est pas de nature à pouvoir les excuser de faute. Ceux donc qui, parmi nous, ne se font aucun scrupule sur cet article sont dans l'erreur, ou n'ont pas pour l'autorité du souverain Pontife la soumission qui lui est due.

8° Quelque générale qu'ait pu être, en France, la coutume d'absoudre des censures encourues pour crime d'hérésie, ou toutes autres censures réservées au Pape, les évêques ne peuvent absoudre de ces censures, ni autoriser à en absoudre telles qu'elles sont énoncées dans la récente bulle de Pie IX, *Apostolicæ sedis*, si ce n'est ceux qui ne peuvent se rendre à Rome ; et, quoiqu'ils puissent donner cette permission, lorsque les cas sont occultes, cela ne doit pas s'entendre

des censures spécialement réservées, et, entre autres des douze premières excommunications mentionnées dans la bulle précitée : pour obtenir cette absolution on doit recourir à Rome toutes les fois qu'on peut le faire sans de trop graves inconvénients.

9° Il n'est pas plus permis en France qu'ailleurs de lire, sans indult du Saint-Siége, les livres mis à l'index, et, chez nous comme ailleurs on encourt, en les lisant, les censures conservées par la bulle *Apostolicæ sedis* qui a modifié ce point de discipline, ainsi qu'on peut le voir dans cette *Revue*, n° de mars dernier, p. 245.

10° Le clergé en France a bien des réformes à opérer dans ce qui a rapport à la liturgie. Non-seulement les quelques diocèses qui n'ont pas encore adopté la liturgie romaine sont tenus de se mettre au plus tôt en règle sur ce point, mais dans ceux qui suivent maintenant cette liturgie, il y a bien des points à corriger.

a) Non-seulement il est interdit d'imprimer ou de faire imprimer les livres liturgiques sans le *visa* de l'Ordinaire, qui ne peut permettre d'y faire aucun changement, aucune addition ou suppression, et qui est tenu de faire confronter l'édition nouvelle avec quelqu'une de celles qui sont approuvées à Rome et d'en certifier la parfaite conformité, mais il est de plus expressément défendu de se servir des livres qui ne seraient pas imprimés dans les conditions susdites.

b) L'autorité épiscopale ne suffit pas pour qu'on puisse légitimement s'écarter des rubriques.

c) L'évêque ne peut autoriser toute espèce de bénédictions, et notamment permettre de bénir les cloches. De même qu'un calice ne serait pas vraiment consacré s'il ne l'était qu'avec la simple délégation épiscopale, de même une cloche ne serait pas réellement bénite, si sa bénédiction, faite par un prêtre, n'avait été permise que par l'évêque.

d) Même les formules de bénédictions que peuvent donner les prêtres doivent être approuvées par la Congrégation des Rites : la permission de l'Ordinaire n'est pas suffisante.

e) Le surplis est prescrit ainsi que l'étole pour l'administration des sacrements et la confection des sacramentaux : ces fonctions ne doivent pas être remplies en rochet et en camail. — Régulièrement le

camail ne doit être porté, même par les chanoines titulaires, qu'en présence du Chapitre ou de l'Évêque, ou tout au plus dans l'église à laquelle le Chapitre est annexé, mais en dehors des fonctions que nous venons de signaler.

f) Les cierges qui brûlent sur l'autel dans les cérémonies et surtout pendant la messe doivent être en cire dans leur majeure partie, au moins quant au nombre requis par les rubriques : la stéarine ne peut être suffisante.

g) Il n'est pas permis de se prévaloir des priviléges concédés pour les anniversaires et les bouts de mois, si le service n'est pas fait au véritable jour de l'anniversaire ou du bout du mois, à moins qu'en ces jours il ne se rencontre une fête qui empêche d'user de ces priviléges, et dans ce cas, on doit célébrer ces services au premier jour qui autorise l'usage de ces mêmes priviléges.

Il y aurait bien d'autres points qui pourraient être signalés à l'attention de ceux qui ont à cœur de conformer leur conduite à la foi qui les anime à l'égard des prérogatives du Saint-Siége ; mais bornons-nous pour le moment à ces remarques.

CRAISSON,
Anc. vicaire général.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

QUATRIÈME PARTIE.

Des actions liturgiques.

---

§ 5. — *Solution de quelques difficultés sur la génuflexion ordinaire.*

Après l'exposé des règles ci-dessus indiquées, et des documents sur lesquels elles reposent, il nous reste plusieurs difficultés à résoudre. 1° Notre auteur, dans une note, se demande si les chanoines d'une collégiale jouissent, comme ceux de la cathédrale, du privilége de saluer la croix de l'autel et les prélats insignes d'une simple inclination; 2° dans une autre note, il examine la question de savoir ce qu'il faut penser, à cet égard, du prêtre assistant; 3° ces difficultés résolues, il semble assez naturel de se demander les raisons de cette génuflexion à la croix, aux prélats insignes, et de la dispense dont jouissent les prélats et les chanoines; 4° nous terminons ce paragraphe en disant un mot de la dispense que les auteurs donnent à plusieurs ministres de faire la génuflexion en quelques occasions particulières.

PREMIÈRE QUESTION. — *Les chanoines d'une collégiale jouissent-ils, comme ceux de la cathédrale, du privilége de saluer la croix de l'autel et les prélats insignes par une simple inclination ?*

Ce privilége ne peut être admis d'une manière générale que pour les chanoines de la cathédrale seulement, et pour quelques chapitres de collégiale en particulier. On doit, à cet égard, se conformer à la coutume de chaque chapitre, si cette coutume est ancienne et prouvée. Telle est la raison des décisions données en différents sens sur ce

point par la Congrégation des rites. Après les avoir indiquées, l'auteur de la table de la collection générale ajoute : « Ex hisce decretis quæ « secum specie tenus pugnantia videntur, adlegimus decidendi ratio- « nem a diversa ecclesiarum consuetudine fuisse desumptam ». Il peut y avoir trois cas : l'exemption complète, l'exemption en certaines circonstances, la non-exemption.

Les décrets suivants ont déclaré l'exemption. Il s'agit des collégiales de Sainte-Marie de Fondi et de Nardo.

1er Décret. — *Question :* « An archipresbyter et canonici assis- « tentes episcopo solemniter celebranti et transeuntes coram illo seu « dente in throno, et tempore benedictionis, teneantur genuflectere' « ut cæteri alii de clero faciunt, ad differentiam dignitatum et canoni- « corum cathedralis sola inclinatione episcopum salutantium ? » *Réponse :* « Canonicos collegiatæ debere se tantum profunde inclinare. » (Décret du 16 juin 1574, n° 2694, q. 8.)

2e Décret. — « Canonici collegiatæ, seclusa consuetudine in con- « trarium, uti personæ graduatæ, et in quasi dignitate constitutæ, « non genuflectunt, sed caput et humeros profunde inclinant episcopo « et altari. » (Décret du 11 juillet 1739, n° 4091, q. 2.)

La décision contraire a été donnée par les décrets suivants, pour les collégiales de Saint-Paul de la Cité-Valette et de Montalto.

1er Décret. — *Question :* « An dignitates et canonici insignis « collegiatæ divi Pauli in functionibus ecclesiasticis, quoties transierint « ante episcopum, debeant eidem episcopo genuflectere, vel tantum « caput et humeros profunde inclinare ?... » *Réponse :* « Affirmative « ad primam partem, et negative ad secundam. » (Décret du 21 janv. 1741, n° 4106.)

2e Décret. — « Proposita in hac S. R. C. diei 21 jan. proxime « præteriti causa Melevitana inter RR. episcopum ex una, et canonicos « collegiatæ ecclesiæ S. Pauli partibus ex altera, super infrascripto « dubio : An dignitates et canonici insignis collegiatæ divi Pauli civi- « tatis Vallettæ insulæ Melevitanæ in functionibus ecclesiasticis, quo- « ties transeunt ante episcopum, debeant eidem episcopo genuflectere, « vel tantum caput et humeros profunde inclinare? S. eadem C. utra-

« que parte in scriptis, et in voce informante audita, ad relationem « EE. et RR. D. Card. Leccari ponentis, rescripsit : Affirmative « quoad primam partem, et negative quoad secundam. Cum autem « super hujusmodi resolutione ad instantiam canonicorum prædictæ « collegiatæ a dicto EE. ponente nova concessa fuerit audientia, in « cujus sequelam altero dubio inter partes concordato, modo idem « EE. ponens infrascriptum decidendum proposuit : An sit standum « vel recedendum a decisis ? Et S. eadem C. partibus in scriptis et in « voce denuo informantibus auditis, visisque juribus, hinc inde de- « ductis, rescribendum censuit : In decisis, et amplius. » (Décret du 20 mai 1741, n° 4112.)

3e Décret. — « Cum promotor fiscalis curiæ episcopalis civitatis « Montis Alti in Piceno S. R. C. exposuerit, priores et canonicos « ecclesiarum collegiatarum ejusdem diœcesis putare se non teneri « genuflectere tam ante altare majus, quam ante episcopum, dum hic « ad ecclesiam se confert visitaturus aliasque functiones peracturus ; « ideoque eidem S. C. supplicaverit, ut demandare dignaretur qua- « tenus prædicti Priores et canonici observare deberent tam Cære- « moniale episcoporum quam decreta ejusdem S. C. alias edita : « S. C. ad relationem meî secretarii, rescripsit : Dari decreta in « similibus casibus, videlicet : Melevitanæ, etc. et relata decreta in « casu præsenti omnino servari mandavit. » (Décret du 26 mars 1757, n° 4268).

Les chanoines de Saint-Paul de la Cité-Valette ne se regardèrent pas comme battus par cette décision, mais firent encore valoir leurs droits à jouir du même privilége que ceux de la collégiale de Sainte-Marie de Fondi. La cause que nous allons rapporter fait voir que le privilége peut quelquefois être accordé en partie, à savoir, pour le cas seulement où le pontife ne serait pas revêtu des ornements pontificaux, ou encore à l'occasion de certaines cérémonies particulières, comme la procession dont il est ici question. Cette cause est la suivante.

4e Décret. — « Ad dirimendas nonnullas obortas controversias « inter promotorem fiscalem curiæ episcopalis Meliten. et canonicos « ecclesiarum collegiatarum S. Pauli oppidi Vallettæ, et S. Helenæ

« Imperatricis Birchirchariæ diœcesis prædictæ super genuflexione
« facienda episcopo, quoad canonicos prædictos, EE. et RR. D. card.
« Boschi ponens infradicta dubia inter partes concordata, S. R. C.
« demandata proposuit, nempe: — 1. An in functionibus, aliisque in
« casibus in quibus episcopus privatim adstat et pontificaliter non in-
« dutus, dignitates et canonici insignis ecclesiæ collegiatæ S. Pauli
« ante ipsum transeuntes debeant eidem genuflectere, seu tantum ca-
« put et humeros profunde inclinare in casu etc...— 2. An dignitates
« et canonici S. Helenæ imperatricis collegiatæ Birchirchariæ in func-
« tionibus ecclesiasticis, quoties transeunt ante episcopum, debeant
« genuflectere, vel tantum caput et humeros profunde inclinare in
« casu etc.. — Et S. eadem C., utraque parte scripto et voce infor-
« mante audita, visisque juribus hinc inde deductis, ad relationem
« ejusdem EE. ponentis, rescribendum censuit : Ad 1. Providebitur
« in casibus particularibus. Ad 2. Affirmative ad primam partem, ne-
« gative ad secundam. Et ita decrevit et servari mandavit. — Mox
« autem capitulum et canonici ecclesiæ collegiatæ S. Pauli oppidi
« Vallettæ, et promotor fiscalis curiæ episcopalis dictæ civitatis, infra-
« scripta dubia, ponente supralaudato EE. Boschi, S. R. C. decidenda
« proposuerunt, nempe : — 1. An occasione processionis, quæ fieri
« solet in festo S. Gregorii, prædicti canonici transeuntes ante episco-
« pum debeant eidem episcopo genuflectere in casu etc. — 2. An
« suspensio ab episcopo indicta sustineatur in casu etc. — Et S. ea-
« dem C. utraque parte scripto et voce informante audita, visisque
« juribus hinc inde deductis, ad relationem ejusdem EE. ponentis,
« rescribendum censuit :—Ad 1. et 2. Negative, et amplius; et ita de-
« crevit et servari mandavit. — Postmodum capitulum et canonici
« ecclesiæ collegiatæ S. Helenæ imperatricis Birchirchariæ, et promo-
« tor fiscalis curiæ episcopalis dictæ civitatis, eodem EE. Boschi
« ponente, dubium infrascriptum decidendum S. R. C. proposuerunt,
« nempe : An occasione processionis quæ fieri solet in die festo
« S. Gregorii, dignitates et canonici prædicti transeuntes ante episco-
« pum debeant eidem episcopo genuflectere in casu etc?.. — Et S.
« eadem C. utraque parte scripto, et voce informante audita, visisque

« juribus hinc inde deductis, ad relationem ejusdem EE. ponentis, « rescribendum censuit : negative et amplius. Et ita decrevit, et servar « mandavit. » (Décrets du 16 mai 1772, n° 4359, q. 2.)

Ces décisions font, comme on le voit, quelques concessions particulières; mais la S. C. ne voulut pas aller plus loin, malgré de nouvelles instances de la part du chapitre de Saint-Paul, et même elle paraît révoquer ces concessions, ainsi que le témoigne la cause que nous allons citer.

5e Décret. — « Exorta controversia inter RR. episcopum Melevii « tanum ex una, et capitulum et canonicos collegiatæ ecclesiæ S. Paul « civitatis Vallettæ ex altera, partibus, de honoribus episcopo defereni « dis in ecclesiasticis functionibus, infrascriptum dubium, coram EE. « et RR. D. cardinali Antonio ab Auria ponente concordatum, ad S. « R. C. judicium delatum est : An dignitates et canonici insignis colle- « giatæ S. Pauli in omnibus indistincte functionibus ecclesiasticis « debeant, ut alii de clero, genuflectere episcopo, etsi non pontificali- « bus vestibus, sed cappa duntaxat vel mozzetta induto, seu potius « caput tantummodo et humeros eidem profunde inclinare in casu etc.? « S. eadem C... respondit affirmative ad primam partem, negative ad « secundam. Die 24 sept. 1788. Iterum proposita causa... An sit « standum vel recedendum a decisis in Congr. 24 sept. 1788... S. « eadem C.... respondit : In decisis. Die 28 julii 1789. Reproposita « tandem tertio in Congregatione ordinaria sub infrascripta die supra- « dicta causa pro nova audientia.. S. eadem C.... respondit. Nihil, et « amplius. » (Décret du 27 mai 1790, n° 4436.)

Deuxième question. — *Le prêtre assistant est-il tenu de saluer la croix de l'autel et les prélats insignes par une génuflexion?*

Notre auteur, qui ne serait pas éloigné d'admettre pour le prêtre assistant le privilége de saluer l'autel et les prélats insignes par une simple inclination, ne peut apporter d'autre autorité que celle du Manuel des cérémonies romaines, ouvrage très-souvent inexact, comme nous l'avons vu. D'après M. l'abbé Bourbon, on pourrait dire qu'il y a parité entre le prêtre assistant et les assistants des vêpres, et que le

prêtre assistant pourrait être dispensé de cette génuflexion, au moins quand il doit saluer la croix de l'autel et les prélats insignes conjointement avec le célébrant. Si l'on nous demandait notre pensée, nous répondrions que le prêtre assistant, s'il n'est pas personnellement revêtu d'une dignité qui l'exempte de cette génuflexion, ne peut jouir de ce privilége. S'il pouvait le revendiquer, ce serait ou parce que ce sentiment serait appuyé par l'autorité de célèbres liturgistes, ou en vertu de sa qualité de prêtre, ou à raison de sa fonction. Or, non-seulement il n'est pas appuyé sur des autorités, mais comme le témoigne M. Bourbon lui-même, Bauldry et Du Molin soutiennent que le prêtre assistant doit alors faire la génuflexion. Nous omettons Baldeschi, puisque cet auteur, contrairement au cérémonial des évêques, prescrit la génuflexion aux assistants des vêpres en toute circonstance. En second lieu, la qualité de prêtre n'exempte pas de cette génuflexion, comme nous l'avons vu : il faut être membre d'un chapitre de cathédrale ou d'une collégiale privilégiée. Enfin, quant à la fonction d'un prêtre assistant, remarquons 1° que le prêtre assistant exerce un office d'un ordre inférieur à celui du célébrant, et telle est la raison pour laquelle un évêque seul peut avoir un prêtre assistant. A la messe solennelle, tous les ordres sont représentés, et de même qu'à la messe solennelle ordinaire, le prêtre est assisté du diacre et du sous-diacre, l'évêque, à la messe pontificale est assisté du prêtre, du diacre et du sous-diacre. La qualité de prêtre n'exempte point de cette génuflexion. Remarquons 2° que lorsqu'un prêtre peut, par un privilége spécial, avoir un prêtre assistant, ce privilége est épiscopal : on ne voit donc pas la raison de changer quelque chose à l'ordre des cérémonies. Cependant alors pourrait-il en être dispensé? Y aurait-il dans ce cas parité avec la règle qui concerne les vêpres? Le prêtre assistant serait-il dispensé de la génuflexion, s'il salue conjointement avec le célébrant, et faudrait-il voir ici la discordance que l'on veut éviter aux vêpres? Nous ne le pensons pas : la chape, il est vrai, considérée liturgiquement, est plus digne que la chasuble ; mais à la messe, la chasuble, vêtement du sacrifice, est le signe distinctif du célébrant; et de plus, le prêtre assistant, étant ministre comme le diacre et le sous-

diacre, ne paraît pas, ce semble, pouvoir être mis comme au niveau du célébrant, qui est évêque, ou qui jouit d'un privilége épiscopal.

TROISIÈME QUESTION. — *Raisons pour lesquelles les membres du clergé, et ceux-là seulement qui ne sont ni prélats, ni chanoines, saluent la croix de l'autel et les prélats insignes par une génuflexion.*

1° M. l'abbé Bourbon explique de la manière suivante les génuflexions que l'on fait à la croix de l'autel où a lieu une fonction liturgique : « La génuflexion à la croix est un hommage solennel rendu « spécialement à ce signe sacré considéré comme à un centre mysté- « rieux autour duquel s'accomplit une fonction liturgique ; on rend « aussi cet hommage à la croix du maître-autel lorsque, étant en cé- « rémonie, on passe devant elle sans y remplir de fonction sacrée, « et, en effet, cette croix est spécialement proposée à la vénération « publique. »

2° La génuflexion à l'évêque est expliquée comme il suit par Mgr de Conny, et les mêmes raisons sont applicables à un prélat supérieur (Cér. 3e édit., p. 36, note 1) : « Cette génuflexion due à l'évêque « nous paraît motivée, pour le sens mystique, par le caractère parti- « culier de la dignité épiscopale. L'évêque, en effet, représente Notre- « Seigneur Jésus-Christ entré dans la plénitude de sa gloire et de sa « puissance, et assis à la droite de son Père ; et voilà pourquoi, à la « différence des simples prêtres, il demeure assis sur son trône pen- « dant une grande partie de la célébration de la messe. Il est donc « l'image de celui devant lequel tout genou doit fléchir. »

3° Le même auteur donne les explications du privilége dont jouissent les chanoines, et par là même les prélats, de saluer la croix et l'évêque par une simple inclination. Après les paroles que nous venons de citer, il ajoute ce qui suit : « Les chanoines, toutefois, à cause du « rang qui les rapproche de l'évêque, lui rendent un hommage moins « profond. Si l'on recherchait pourquoi ils saluent seulement la « croix, à l'exemple de l'évêque et du célébrant, tandis que les autres « clercs font la génuflexion, peut-être pourrait on en trouver une

« raison allégorique. Leur vocation, en les consacrant au chant des « louanges de Dieu, les appelle à représenter les anges et les saints « du ciel ; voilà pourquoi le respect qu'ils rendent à la croix a une « forme de supplication plus familière. » Cette explication revient à celle de Catalani citée au paragraphe précédent : « Ex eo quod consiliarii episcopi sint ejusque senatus. »

Quatrième question. — *De certaines circonstances particulières où plusieurs ministres demeurent debout pendant que les autres se mettent à genoux ou font la génuflexion.*

Il est plusieurs occasions où certains ministres demeurent debout pendant que les autres se mettent à genoux ou font la génuflexion. Cette exception a pour cause ou la nature de l'office rempli par ces ministres, ou la trop grande difficulté qu'ils auraient à se mettre à genoux ou à faire la génuflexion. On se conforme, à cet égard, aux règles suivantes :

Première règle. — Pendant le chant de l'évangile, à la messe solennelle, le sous-diacre qui tient le livre, ainsi que les acolytes, no font aucune révérence.

Nous lisons dans la rubrique du Missel (part. I, tit. XVIII, n. 4) : « Ministri semper genuflectunt cum celebrante, præterquam subdia- « conus tenens librum ad evangelium et acolythi tenentes candelabra, « qui tunc non genuflectunt. » Il est dit dans le cérémonial des évê- « ques, à l'office du sous-diacre (l. I, c. X, n° 3) : « Si forte diaco- « nus, proferendo aliqua verba evangelii, inclinaret se aut genufle- « cteret, librum vel legile tenens ipse nullatenus movetur, cum re- « præsentet legile immobile. » On lit la même chose au chapitre où il est traité de la messe pontificale (l. II, c. VIII, n° 46) : « Subdia- « conus et ceroferarii perstant velut immobiles. »

Telle est la règle, et la rubrique du cérémonial des évêques en donne la raison, au moins pour le sous-diacre : *Cum repræsentet legile immobile.* Si le livre est appuyé sur un pupitre, comme le sous-diacre tient néanmoins le livre (*librum vel legile tenens, tenet ambabus manibus librum..., vel legile manibus tenens*) on suit la même règle.

Catalani observe que si le diacre chante l'Évangile sur un ambon disposé de manière que le sous-diacre ne puisse pas se placer par derrière, celui-ci se met à son côté, et fait alors les mêmes révérences que lui (In Cær. ep. l. II, c. VIII, § 46, n° 10) : « Perstant velut im-« mobiles, si scilicet subdiaconus teneat evangelium, nam alias si illud « in ambone vel super legili cantetur, tum etiam subdiaconus.... se « inclinabit, stabuntque velut immobiles soli ceroferarii. » Gavantus, commentant la rubrique du Missel sur laquelle repose cette première règle, s'exprime ainsi (l. I, part. II, tit. XVIII, l. q.) : « In hoc casu « se gerunt ac si ille marmoreum esset legile, et acolythi marmorea « candelabra ; neque textus evangelicus demitti debet, neque lumen « illius, ut ita dicam, humiliari. »

Nota 1°. On pourrait demander à cette occasion si le sous-diacre, qui tient le canon devant le célébrant pendant le dernier évangile, est dispensé de faire la génuflexion, lorsque celui-ci dit : *Et Verbum caro factum est*. Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Gavantus enseigne positivement que le diacre et le sous-diacre font alors la génuflexion avec le célébrant : le savant rubriciste, parlant du dernier évangile à la messe solennelle, dit (t. I, part. II, tit. XII, n. 7, l. m) : « Diaconus autem stat quasi medius inter cele-« brantem et subdiaconum... Ad *Et Verbum caro factum est*, vel « quid simile, genuflectunt prædicti tres versus librum ». D'après Bauldry, le sous-diacre n'aurait pas à faire cette génuflexion (Part. III, c. XI, art. IX, n. 6). « Subdiaconus, post datam benedictionem, « accedit statim ad cornu evangelii, ubi capit tabellam in qua est « evangelium S. Joannis, et eam sustinet ante celebrantem, diacono « stante quasi medio inter eos manibus junctis, qui cum omnibus aliis « se signat, inclinat, et genuflectit sicut celebrans, excepto subdiacono « tabellam vel librum sustinente. » Merati soutient le sentiment de Gavantus et le donne d'une manière plus explicite (Part. II, tit. XII, n. 47). « Gavantus vult non solum celebrantem, sed etiam duos alios « ministros genuflectere debere versus librum seu tabellam : excipiunt « tamen aliqui subdiaconum ab genuflexione, si tabellam vel librum « sustineat. Ita Bauldry... Verum magis arridet modus loquendi

« Gavanti, qui dicit sine ulla exceptione quod omnes ad similia verba « genuflectere debeant, maxime quia, ut notat Bissus approbando « Gavantum.... in hoc casu non sit necesse ut ad prædicta verba « subdiaconus sustentet librum ; vel etiam liber suum cussinum « habeat, a quo commode sustentatur ; vel si sit tabella evangelii « S. Joannis, eam poterit super altare deponere, ut etiam ipse cum « aliis illud reverentiæ signum præstet ». Merati s'appuie sur l'autorité de Bisso, dont nous ne rapportons pas les paroles, car elles sont presque textuellement les mêmes (L. S, n. 196, § 28). Baldeschi enseigne positivement que le sous-diacre ne fait pas la génuflexion (Part. I, c. v, n. 16). « Non genuflette verso l'altare al *Verbum caro,* « avendo da sostenere la cartagloria del vangelo con ambe le mani per « comodità del celebrante » ; et les auteurs modernes suivent ce sentiment. Cependant, Mgr de Conny donne l'une et l'autre manière (Cer. 3e éd., p. 221) : « Il approche du célébrant le petit tableau où « est inscrit l'*In principio,* etc., et continue à le tenir en demeurant « immobile jusqu'à la fin, ou le dépose à *Et Verbum caro factum est,* « pour faire, lui aussi, la génuflexion ». On peut donc suivre les deux sentiments, et cette règle est applicable au clerc qui tiendrait le canon à la grand'messe chantée avec deux acolytes ou à la messe basse servie par deux clercs.

Nota 2°. Les auteurs ne disent pas si les clercs qui soutiennent les livres devant les trois diacres pour le chant de la Passion se mettent à genoux après le récit de la mort de Notre-Seigneur. Ils supposent que les livres sont portés par des pupitres, et alors les trois clercs se mettent à genoux vers l'autel. Tel est le sentiment le plus commun. Mais s'il n'y avait pas de pupitres, il semble, d'après ce que nous avons dit, qu'ils n'auraient pas à se mettre à genoux.

Deuxième règle. — Celui qui porte la croix processionnelle ne fait jamais la génuflexion, même devant le très-saint Sacrement exposé. On en dispense aussi les acolytes en certaines circonstances, et encore le clerc qui porte le roseau surmonté de trois cierges après la procession du *Lumen Christi,* le samedi saint.

Il faut entendre ici la génuflexion dans le sens le plus étendu,

c'est-à-dire considéré soit comme salutation, soit comme action de se mettre à genoux.

La dispense ici mentionnée pour le porte-croix et les acolytes nous paraît suffisamment exprimée, pour l'absoute qui suit la messe de *Requiem*, par les rubriques du Missel et du Rituel : la génuflexion est prescrite au célébrant et au diacre qui se rendent de la banquette au lit funèbre, et la rubrique ne l'indique pas pour le sous-diacre et les acolytes qui les y précèdent. La rubrique du Missel est ainsi conçue (part. II, tit. VIII, n. 4) : « Finita missa, si facienda est absolutio, « celebrans retrahit se ad cornu epistolæ, ubi exuitur casula, et « deposito manipulo, accipit pluviale nigrum. Subdiaconus medius « inter duos acolythos cum candelabris accensis defert crucem, sicut « in processionibus.... Sequitur celebrans, facta prius altari reveren- « tia, et diaconus a dextris ejus. » Nous lisons dans le rituel (*De exequiis*) : « Finita missa, sacerdos, deposita casula, seu planeta, et « manipulo, accipit pluviale nigri coloris, et subdiaconus accipit cru- « cem, et accedit ad feretrum, et se sistit ad caput defuncti cum « cruce, medius inter duos acolythos.... ; tum sequitur sacerdos cum « diacono.... et facta reverentia altari, sistit se contra crucem ad pe- « des defuncti. » Merati commente comme il suit cette rubrique du Missel (Ibid. n. 27) : « Subdiaconus inter duos ceroferarios cum « candelabris accensis accedit per planum, ante medium altaris, « nulla prorsus facta reverentia ipsi altari, neque a ceroferariis. » Les autres auteurs enseignent la même chose, non-seulement pour la circonstance présente, mais pour toutes les autres. Il serait trop long de rapporter ici tous les documents relatifs à cette question, et le faire, ce serait répéter plusieurs fois la même chose en termes différents et quelquefois dans les mêmes termes.

« Genuflexio, dit Bisso (l. G, n. 20), a crucifero, id est ab illo qui « defert crucem, nunquam fiat, neque SS. Sacramento. » Le même auteur, parlant de la procession du jeudi-saint, dit (l. F, n. 42, § 14 et 17) : « Finita missa, reponitur sacramentum in loco præpa- « rato.... et ad eum locum cum pervenerint, subdiaconus cum cruce, « et ceroferarii sistant se (nunquam genuflectentes).... Clauso sacra-

« mento in capsula, celebrans et omnes alii aliquantulum orant genu-
« flexi, exceptis subdiacono cum cruce et ceroferariis, qui nunquam
« genuflectunt. » Merati, parlant de la même procession, dit (t. I, part IV, tit. VIII, n. 9) : « Subdiaconus cum cruce medius inter duos
« ceroferarios, qui nunquam genuflectunt, neque etiam SS. Sacra-
« mento. » Le même auteur, au sujet de la procession de la fête du très-saint Sacrement, s'exprime en ces termes (ibid. tit. XII, n. 14) :
« Procedentes vero observare debent, ut, exceptis subdiacono cum
« cruce et ceroferariis, qui non genuflectunt, omnes alii genuflexio-
« nem faciant utroque genu. »

Concluons avec tous les rubricistes que le porte-croix ne fait pas la génuflexion, et que les acolytes en sont dispensés quand ils sont à ses côtés. Le *Memoriale rituum* de Benoît XIII est le seul ouvrage où nous trouvions la génuflexion prescrite au porte-croix ; mais comme il a été fait pour l'usage des églises peu considérables, on suppose vraisemblablement que la croix est d'une petite dimension et fort légère. Mgr de Conny d'ailleurs, dans une note (Cér. 2e éd., p. 329), enseigne que le porte-croix peut être dispensé de cette génuflexion. Quant aux acolytes, s'ils sont seuls et n'accompagnent pas le porte-croix, aucun liturgiste ne les dispense de faire la génuflexion comme les autres, et elle leur est positivement prescrite dans le cérémonial des évêques, lorsqu'ils accompagnent le diacre pour le chant de l'Évangile (l. II, c. VIII, n. 44) : « Circa finem ultimi versus gradualis, vel alle-
« luia, sive tractus, vel sequentiæ, thuriferarius, ceroferarii, subdia-
« conus et diaconus... facta prius altari reverentia, veniunt ante
« Episcopum. »

Enfin, pour ce qui concerne le clerc chargé de porter le roseau qui supporte les trois cierges, après la procession du *Lumen Christi*, tous les auteurs le dispensent de faire la génuflexion. Nous ne croyons pas utile de nous arrêter sur ce point : il suffit de le constater en ajoutant toutefois que c'est une dispense dont il ne faut user que s'il y a une certaine nécessité.

P. R.

CHRONIQUE

—

1. Le souverain Pontife a daigné faire adresser au R. P. Montrouzier la lettre suivante :

Admodum Rnde Pater obme,

Tua lucubratio Atrebati typis edita titulum præferens *Catéchisme de l'Infaillibilité du Pape*, cujus exemplar SSmo domino Pio IX officiosis litteris offerendum censuisti, dum tuæ pietatis ipsi argumentum præbuit, zelum pariter tuum commendavit, quo utilitati fidelium hoc tempore cum antiquæ fidei simplicitas læditur, pro tua parte consulere statuisti. Utrumque tuæ pietatis ac zeli specimen perspiciens Beatissimus Pater opusculum tuum benigno animo excepit, et quanquam ad illud delibandum impedimento ipsi fuerint gravissimæ quibus distinetum curæ, dignum tamen sua laude duxit consilium quod a te suspectent est, scilicet in adserendis Apostolicæ Sedis prærogativis sanctorum ac doctorum virorum auctoritate utendi quæ maxime valere debet, ut legentium animi salubrius instrui et plenius in rectis sensibus possint confirmari. Dum autem Sanctitas Sua salutares fructus tuis laboribus ominatur, me jussit gratum suum animum pro oblato munere recnon paternam charitatem tibi significare, qua tibi cœlestium munerum auspicem apostolicam benedictionem peramanter impertivit.

Mihi autem, pontificiis mandatis libenter perfuncto, gratum hoc accidit, ut possim sinceram meam gratulationem expromere et existimationem tibi profiteri, votis apud Deum additis omnis veræ felicitatis.

Tui, admodum Rnde Pater obme,

Romæ, die 9 julii 1870.

Addictissimus famulus,

CAROLUS NOCELLA,

SSmi Dni ab epiis latinis.

2. Le *Catéchisme de l'Infaillibilité du Pape* laissait place à un opuscule plus populaire encore et plus court, qui pût pénétrer partout et être à la portée de tous les esprits. Pour répondre à ce besoin, le R. P. Montrouzier publie un *Petit Catéchisme de l'Infaillibilité*, qui est également appelé au même succès que l'autre ouvrage (Paris, Putois-Cretté ; Arras, Madame veuve Rousseau-Leroy. In-18 de v-36 pp. Prix : 15 cent.)

E. HAUTCŒUR.

Arras — Typ. Veuve Rousseau-Leroy.

A NOS LECTEURS

—

Au milieu des douleurs immenses de la patrie et de l'Église, la *Revue des Sciences ecclésiastiques* a aussi son deuil à enregistrer. Son vénéré fondateur, M. D. Bouix, a rendu sa belle âme à Dieu, le jour de saint Étienne, 26 décembre 1870. Depuis longtemps déjà sa santé était fort précaire : sa constitution était usée par les travaux et les soucis d'une existence consacrée tout entière au service de l'Église. Malgré les conseils et les représentations de ses amis, il voulut se rendre à Rome à l'époque du Concile. Monseigneur l'Évêque de Montauban l'avait choisi pour son théologien. Dans la ville sainte, son état fut constamment maladif. Il put néanmoins rester jusqu'au bout et être témoin du triomphe du Saint-Siége : puis, il chanta son *Nunc dimittis*, et revint s'éteindre dans la retraite qu'il s'était choisie.

Dieu lui avait réservé avant de mourir une autre consolation. Il put mettre la dernière main au 3e volume de son traité *de Papa*, qui couronne la série de ses traités de droit canonique, la grande œuvre de sa vie.

Quant à la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, il l'avait fondée en 1860, et lui avait inspiré son esprit : un grand amour pour la sainte Église, un saint respect pour sa divine constitution, une fidélité généreuse à défendre contre les attaques du dehors et du dedans cette grande et noble cause. Mais presque dès l'origine, il avait dû se reposer sur un autre des soins de la direction, que sa santé et ses

travaux ne lui permettaient point de garder. Il se contentait de nous apporter son concours, en fournissant, tant qu'il le put, ces articles substantiels qui ont été pour beaucoup dans la part d'influence acquise par cette publication.

M. Bouix se réjouissait de voir organisée d'une manière durable une œuvre à laquelle il attachait la plus grande importance, et qui était en quelque sorte la continuation de sa vie. Que de fois il nous a témoigné cette satisfaction ! Que de fois il nous a recommandé de nous maintenir dans la droite ligne où nous espérons marcher après lui, en nous inspirant de la maxime qu'il voulut inscrire en tête de ce recueil : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

La direction de la *Revue* reste donc ce qu'elle a été depuis la fin de 1860. Nous espérons, en nous adjoignant peu à peu de nouvelles forces, continuer et même développer le bien opéré jusqu'à présent dans notre humble sphère.

Les événements sont venus nous arrêter comme bien d'autres. Notre premier soin sera de combler cette lacune et de reprendre les fascicules arriérés, de façon à ce que les volumes comprenant les années 1870 et 1871 aient la même étendue que les précédents.

En consacrant ici quelques lignes à la mémoire de M. Bouix, nous n'avons pas prétendu nous acquitter envers elle. Le fondateur de la *Revue*, l'illustre canoniste, a droit à une biographie complète, et il l'obtiendra dans nos colonnes. Nous n'avons pas besoin de le recommander aux prières de nos lecteurs. Tous voudront lui payer après sa mort le tribut de leur reconnaissance.

E. Hautcœur.

LES APOTRES DE LA GAULE BELGIQUE

AU IIIe SIÈCLE

SONT-ILS DES COMPAGNONS DE SAINT DENYS DE PARIS?

—

Troisième et dernier article

—

XI.

Saint Chrysole nous a écarté un instant des douze noms inscrits dans les Actes de saint Fuscien, auxquels nous devons revenir.

M. Bernard ne parle pas du saint personnage nommé Marcel; c'est sans doute ce qu'il peut faire de mieux, car il est impossible de préciser le pays qu'il évangélisa et le lieu qui fut témoin de sa mort.

Nous pensons que le saint Eugène dont notre texte des Actes de saint Fuscien met le nom au lieu de celui de saint Denys, n'est autre que saint Eubert honoré à Lille; mais l'examen de ce point, sur lequel on ne trouve guère que des renseignements traditionnels, n'offrirait pas d'intérêt pour notre sujet.

Nous arrivons enfin au dernier de ces douze noms, suivant l'ordre dans lequel M. Bernard les a cités, saint Rieul. On ne peut pas douter que les Actes de saint Fuscien ne prétendent désigner le premier évêque de Senlis, car ils le disent formellement. C'est encore lui probablement que la

version dite de Raimbert des Actes de saint Quentin et le *Sermo de Tumulatione SS. Quintini, Victorici et Cassiani* comptent au nombre des compagnons de l'Apôtre du Vermandois. Si saint Rieul de Senlis est arrivé dans les Gaules en même temps que saint Quentin et ses compagnons, sa mission ne remonterait pas plus haut que le regne de Dioclétien ; d'autre part, nous voyons que de temps immémorial jusqu'au siècle dernier, l'Église de Senlis et l'Église d'Arles vénèrent dans saint Rieul un des compagnons de saint Denys de Paris, et ne l'ont jamais associé à saint Quentin. La mention des Actes de saint Fuscien est donc la seule autorité qui le désigne comme ayant été du nombre de nos apôtres de la fin du IIIe siècle. A-t-elle une autorité suffisante pour apporter la conviction dans nos esprits et primer toute autre indication ? Ne peut-on pas au contraire y voir une addition au texte primitif de la Passion de ce saint Martyr ? Double question d'une certaine gravité. Avant de chercher à la résoudre, écoutons encore une fois M. Bernard ; il ne manifeste aucune hésitation :

« Si l'histoire de saint Régulus ou Rieul, fondateur de l'Église de Senlis, a été défigurée par la fiction et par la légende, il est néanmoins facile de voir que dans tout ce que l'on a publié sur ce saint apôtre, sa prédication n'est jamais séparée de la mission de saint Denys de Paris. Démocharès résume ainsi cette histoire merveilleuse : « Régulus, grec de naissance, fut disciple de saint Jean l'évangéliste « avant de s'attacher à saint Denys l'Aréopagite, avec qui saint Clé- « ment l'envoya dans les Gaules. Lorsque Denys eut fondé l'Église « d'Arles et qu'il voulut s'avancer vers Paris, il choisit Régulus pour « successeur. Le temps avait marché ; Régulus, célébrant un jour « la messe, eut une vision par laquelle il connut le martyre de saint « Denys et de ses compagnons. Il laissa Félicissime à sa place sur le « siége d'Arles, et vint à Paris vénérer les restes des illustres mar- « tyrs. Régulus éleva une basilique sur leur tombeau et se rendit « à Senlis, où il fixa le centre de ses travaux apostoliques. La ville « entière se convertit à sa parole, et il y bâtit une magnifique église

« en l'honneur de la sainte Vierge... » — Tels sont, continue M. Bernard, les récits des hagiographes quand ils abandonnent la vérité pour suivre de préférence leur imagination et une piété de fantaisie. Usuard s'était arrêté, déconcerté par ces fictions, et ne sachant ce qu'il devait en extraire, il se contenta d'inscrire au 30 mars, dans son Martyrologe, la date de la mort de saint Régulus, évêque et confesseur. Un savant doyen de Senlis, Deslyons, oppose à ces croyances populaires le sentiment plus conforme à la vérité historique, à l'antiquité, à la tradition de toutes les Églises de la Gaule Belgique : c'est que saint Régulus doit être compté parmi les douze prédicateurs qui vers la fin du troisième siècle ont annoncé l'Evangile aux peuples du nord de la Gaule, Denys aux Parisiens, Lucien aux Bellovaques, Quentin aux Véromanduens, Platon (*lisez* Piat) aux Nerviens, Fuscien et Victoric aux Morins, Crépin et Crépinien aux Suessions, Chrysole aux bords de la Lys, Rufin et Valère aux pays des Rémois. Tous ces apôtres ont souffert le martyre — nous nous permettrons de faire observer à M. Bernard que saint Rieul n'a point été martyrisé — « pendant la persécution de Maximien et de Dioclétien. Saint Denys, premier évêque de Paris, marchait à la tête de leur héroïque légion : il n'est donc pas venu en Gaule au premier siècle, et ne saurait être confondu avec saint Denys l'Aréopagite (1). »

Cette série d'affirmations que M. Bernard prend, sans doute, pour une conclusion, et dans lesquelles il semble se complaire, puisque déjà plusieurs fois nous les avons rencontrées sous sa plume, ne saurait nous convaincre, et s'il nous était permis de nous approprier une phrase de notre auteur, nous nous bornerions à répondre : « Nous nions absolument l'évidence de ce raisonnement et notre

(1) *Origines de l'Église de Paris*, p. 185-187. — Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer avec étonnement que M. Bernard si prodigue parfois de notes inutiles, ou dans lesquelles il invoque des autorités étrangères à son sujet, n'en met aucune en cet endroit pour indiquer le titre et la page de l'ouvrage de Démocharès (ou Antoine de Monchy) dont il analyse le passage relatif à saint Rieul. Il nous serait facile de le compléter sur ce point, mais nous jugeons convenable de n'en rien faire et de nous borner à signaler cette petite lacune, que M. Bernard s'empressera probablement de combler dans sa seconde édition.

vue n'est point assez claire pour distinguer si bien les objets en eau trouble (1). » Mais comme les exécutions sommaires et les épithètes n'ont pas plus de valeur, dans une critique sérieuse, que les affirmations magistrales dénuées de preuves, nous allons examiner de plus près la thèse de M. Bernard au sujet de saint Rieul. Le bagage scientifique en est léger d'ailleurs.

Comme nous l'avons vu, quatre documents seulement placent au IIIe siècle la venue du premier évêque de Senlis, et ces quatre documents peuvent se réduire à deux qui se résument en un seul : les Actes des saints Fuscien, Victoric et Gentien, le texte de Raimbert et celui du *Sermo de Tumulatione sancti Quintini*, qui ne remontent guère qu'au Xe siècle, ne faisant que reproduire la liste donnée par ces Actes. Nous avons vu que ces documents ne démontrent nullement que les Saints dont ils donnent les noms soient venus avec saint Denys, mais qu'au contraire ils démontrent que leur mission n'étant pas antérieure au règne de Dioclétien, ils ne peuvent avoir été des compagnons d'apostolat du premier évêque de Paris. Nous en tirerons donc cette conclusion : ou bien saint Rieul est venu en Gaule avec saint Quentin et ses compagnons, et alors sa venue n'est pas contemporaine de celle de saint Denys de Paris. Ou bien saint Rieul, conformément à la tradition de l'Église de Senlis, est un compagnon de saint Denys de Paris ; alors il faut, même sans rien juger relativement à la date de la mission de saint Denys, admettre avec cette tradition que saint Rieul n'est nullement arrivé en Gaule avec saint Quentin et les apôtres de la Gaule Belgique de la fin du IIIe siècle, et reconnaître que le nom de saint Rieul dans les Actes de saint Fuscien, d'où il a passé dans le texte de Raimbert, est une interpolation du genre de celle que nous y avons constatée pour saint Denys.

(1) *Origines de l'Église de Paris*, p. 391.

Pas moyen de sortir de ce dilemme. Saint Quentin, d'après ses Actes et ceux de ses contemporains certains, Fuscien et Victoric, Crépin et Crépinien, Rufin et Valère, etc., arriva en Gaule sous Dioclétien, ou à la fin du IIIe siècle (1); saint Denys et ses compagnons y étaient arrivés, selon M. Bernard, au milieu du même siècle, sous Dèce. Ils ne peuvent donc être venus ensemble ; et les compagnons de l'un ne sauraient avoir été en même temps compagnons de l'autre.

Ceci posé, rappelons encore une fois que pas un seul document autre que les Actes de saint Fuscien et leurs dérivés n'associe saint Rieul à la mission de saint Quentin, tandis que la tradition de Senlis et celle d'Arles a toujours vu en lui un collaborateur de saint Denys de Paris. M. Bernard émet donc une assertion inexacte et dénuée de preuves lorsqu'il avance que la tradition de *toutes les églises de la Gaule-Belgique* voit en saint Rieul un des douze prédicateurs de la fin du IIIe siècle.

La légende de ce saint évêque, telle que la rapporte Antoine de Monchy, peut contenir des erreurs ; mais, il faut bien le constater, le fond de ce récit, c'est-à-dire la mission du Saint avec saint Denys envoyé par saint Clément, son épiscopat à Arles, la révélation qu'il y reçut du martyre de saint Denys, sa venue à Paris, après avoir établi à sa place l'évêque Félicissime, enfin son apostolat à Senlis, tout cela se trouve encore de nos jours dans le Propre de Beauvais, dans celui de la métropole d'Aix et dans celui de Bayeux. N'est-ce pas alors juger un peu lestement ce récit que de le déclarer tout bonnement une fiction, une œuvre d'imagination inspirée par une piété de fantaisie ?

Quoi qu'il en soit, les anciennes traditions d'Arles et de Senlis, c'est un fait incontestable, s'accordent pour procla-

(1) Peut-être même, ne l'oublions point, au commencement du IVe.

mer les faits que renferme cette légende. Ces traditions remontent au moins au IXe siècle, puisque des deux Vies de saint Rieul publiées par les Bollandistes, une au moins est de cette époque. M. Bernard les déclarera-t-il non-recevables parce qu'elles auront, à son jugement, été écrites par des auteurs imbus de préjugés aréopagitiques? Ce serait toujours résoudre la question par la question.

On trouve dans un ouvrage de saint Ambroise une allusion évidente à l'un des miracles les plus singuliers de la Vie de saint Rieul, qui porterait à croire que cette Vie a été écrite d'après une tradition ancienne ou sur des documents remontant à une époque reculée. Les diptyques d'Arles, où le nom de saint Rieul se trouve inscrit à la suite de celui de saint Trophime, ne viennent-ils pas aussi la confirmer? Nous laissons à d'autres le soin d'examiner ces divers points. Notons cependant que l'épiscopat de saint Rieul à Arles est un argument de telle force contre sa mission à l'époque de saint Quentin, que les partisans de cette dernière n'ont pu le rétorquer qu'en décidant, sans toutefois en fournir aucune preuve, que le second évêque d'Arles et le premier évêque de Senlis étaient deux personnages du même nom (1).

Qu'il nous suffise de rappeler que pendant plus de neuf siècles, et jusqu'en 1774, on peut le constater, l'Église de Senlis a toujours honoré son fondateur comme un disciple de saint Denys, et rien dans les légendes que ses Bréviaires contiennent pour le jour de sa fête ne le désigne comme un compagnon de saint Quentin (2). Deslions, ce

(1) Baillet semble partager ce sentiment, mais, selon son habitude, cet apôtre du doute et de l'hésitation, dont les jansénistes ont fait un si grand hagiographe, évite de se prononcer. Il se borne à mettre en suspicion tout ce qui concerne l'histoire du premier évêque de Senlis. V. ses *Vies des SS.* au 30 mars.

(2) Nous nous garderons bien d'omettre de signaler que dans de vieux Bréviaires de Senlis on trouve, paraît-il, à la fête des saints Fuscien,

janséniste exclu de la Sorbonne pour n'avoir point voulu souscrire à la condamnation d'Arnauld, et que M. Bernard appelle un savant doyen, ne réussit même pas, par ses dissertations et ses mémoires, à ébranler l'antique tradition senlisienne, lors de la publication du Bréviaire de cette Église en 1671. Malgré tous ses efforts, employé à la rédaction des nouvelles légendes, il fut obligé d'écrire lui-même celle de saint Rieul, conformément aux anciennes traditions, ce dont il ne put dissimuler son dépit (1).

La dissertation de Deslions, à laquelle M. Bernard a emprunté plusieurs de ses assertions, n'est pas tellement concluante, d'ailleurs, qu'elle doive porter la conviction dans l'esprit du lecteur impartial, non plus que les deux lettres de Jean de Launoy au médecin Chicot, publiées avec elle dans la *Gallia Christiana* (2). Dans ses lettres, le *dénicheur de Saints*, que ses témérités ont rendu si célèbre, veut établir que l'ancienne tradition senlisienne ne mérite pas le nom de tradition, et il s'efforce de démontrer que ce titre doit être accordé à l'opinion qui fait venir saint Rieul à Senlis sous Dioclétien et Maximien, et qui se base sur les Actes de saint Fuscien; mais son argumentation, appuyée

Victoric et Gentien, la liste des douze missionnaires que donnent leurs Actes, liste où se trouve saint Rieul. Nous voyons là une preuve de la fidélité avec laquelle on reproduisait les documents liturgiques originaires des Églises voisines, et non une rétractation de la tradition senlisienne. Du reste, cela ne change rien à notre thèse, puisque, à Senlis comme à Amiens, ces Actes faisaient venir saint Quentin et ses compagnons sous Dioclétien.

(1) *Revue des Sciences ecclésiastiques*, mars 1864, p. 199. On trouve dans ce numéro une partie d'une intéressante étude de M. l'abbé Blond sur l'époque de l'apostolat de saint Rieul. Ce travail a été publié *in extenso* dans les *Mémoires du Comité archéologique de Senlis*, année 1862-63, pp. 58 à 97. Nous lui avons emprunté une partie de ce qui précède. — Nous devons aussi des remerciements spéciaux à M. l'abbé GORDIERE, missionnaire apostolique, curé de Machemont (Oise) pour les utiles renseignements qu'il a bien voulu nous communiquer.

(2) *Gallia Christiana*, X, appendix, col. 504 et suiv.

sur des assertions tranchantes, ne nous semble pas du tout concluante.

Nous ne nous étendrons pas plus longtemps sur ce point ; ce qui précède suffit pour notre étude. Nous ne traitons pas ici d'une manière spéciale la question de saint Rieul, nous avons exposé ailleurs notre sentiment à ce sujet (1) et nous ne voyons pas encore de raison pour en changer ; notre but en ce moment n'est que d'établir, et nous croyons l'avoir fait, que l'adjonction de saint Rieul à la liste des compagnons de saint Quentin ne prouve rien pour la mission de saint Denys au troisième siècle.

XII.

Avant de terminer cette étude, un dernier point nous reste à élucider : nous avons dit que le nom de saint Denys, inséré dans l'un des textes des Actes de saint Fuscien, était visiblement une interpolation ; nous venons d'avancer que, comme tout le porte à croire, saint Rieul de Senlis étant un compagnon de saint Denys, le passage le concernant dans les mêmes Actes serait aussi une addition au texte primitif de ces Actes. Quelques mots d'explication à ce sujet sont nécessaires, et nous devons rechercher, aussi brièvement qu'il nous sera possible, si ce document peut être considéré comme reproduisant parfaitement la Passion originale des saints Martyrs ; si les noms qui y sont inscrits se trouvaient dans ce vieux récit dont nous déplorons la perte, c'est-à-dire si le fait de *douze* missionnaires venus ensemble de Rome annoncer l'Évangile dans la Gaule-Belgique sous le règne de Dioclétien, est historiquement certain, et si on connaît également d'une manière cer-

(1) *Recherches sur l'époque de la prédication de l'Évangile dans les Gaules et en Picardie*, p. 104 et suiv.

taine *tous* les noms de ces douze messagers de la bonne Nouvelle.

Quelle est la valeur des Actes des saints Fuscien, Victoric et Gentien ? A Dieu ne plaise que nous qui habitons le pays que ces saints Martyrs arrosèrent de leur sang, nous diminuions arbitrairement la valeur du document qui retrace leurs combats et célèbre leurs triomphes ! Mais n'oublions point que nous examinons en ce moment une question grave et dont la solution ne doit pas être une affaire de sentiment.

Les Actes des saints Fuscien et Victoric sont un document de seconde main, où l'auteur retrace leur martyre d'après un document antérieur dont il invoque le témoignage après avoir, dans un préambule, donné quelques renseignements généraux qui lui sont propres. Ils ont donc moins d'autorité que la vieille Passion de saint Quentin, que nous retrouvons presque intacte dans les manuscrits publiés par Colliette et dans le n° 5,299 de la Bibliothèque impériale. Néanmoins, nous pensons que tout le récit de leur martyre, à partir de l'endroit où la relation antérieure est invoquée comme source, possède une incontestable valeur qui ne le cède guère à celle des Passions primitives des Martyrs. Suivant l'usage du sixième siècle, où tout porte à croire que ce document fut écrit, l'auteur se sera borné à reproduire les faits dans un style nouveau, en allongeant peut-être un peu les discours et y ajoutant quelques réflexions de son crû. Nous ne dissimulerons pas cependant que le prodige rapporté après la décollation des deux Saints serait, aux yeux de certains critiques, un motif de suspicion, mais nous n'avons point à nous expliquer ici sur ce sujet.

La liste de douze missionnaires venus ensemble sous le règne de Dioclétien, que nous trouvons en tête des Actes de nos Saints, est évidemment une addition au texte ori-

ginal de leur Passion, qui devait ne parler que de ces deux Saints seulement en mentionnant, dans le cours du récit, leur compagnon saint Quentin.

Cette assertion n'est pas de notre part une pure supposition ; elle ressort clairement des deux textes que nous possédons de leurs Actes. En effet, après un préambule plus ou moins long dans chacun des deux textes, préambule où se trouvent l'énumération des douze missionnaires, l'indication des divers pays que plusieurs d'entre eux évangélisèrent, un court récit collectif de leurs travaux apostoliques, etc., commence, précisément au même endroit, au même n° 4 de la version de Ghesquière et Bosquet et de celle que nous avons publiée, la relation des faits exclusivement propres aux saints Fuscien et Victoric, et, justement en ce même endroit, l'un et l'autre texte invoquent l'autorité d'un document antérieur, qui ne peut être que l'antique Passion des saints Martyrs. — N'admît-on pas que le document cité fût la Passion originale, cela ne pourrait qu'infirmer la valeur des Actes et ne fortifierait point le système que nous combattons. — *Historiæ quippe habet relatio quod...* dit l'un ; *Ut Historiæ gesta commemorant*, dit l'autre (1). Cette citation trace la ligne de démarcation entre l'addition traditionnelle, faite à une époque plus ou moins reculée, et le récit authentique du martyre que l'écrivain va reproduire ou paraphraser fidèlement. L'auteur annonce que désormais il parle d'après un document vénérable dont on ne récusera pas l'autorité. Nous en concluons que jusque-là il n'a parlé que d'après ses renseignements personnels, dont nous ne pouvons contrôler la valeur. C'est sans doute d'après la tradition, qui peut bien avoir conservé le souvenir de la mission de plusieurs apôtres peu avant la grande persécution, mais qui peut aussi fort bien se tromper sur les noms de quelques-uns.

(1) *Acta SS. Belgii*, I, 167. — *Mém. de la Soc. des Antiq. de Picardie*, XVIII, 139, 121.

Les Actes des saints Rufin et Valère, comme ceux de saint Quentin, prouvent que les Passions originales des Martyrs de nos pays ne contenaient que leurs noms sans indication de nombreux compagnons. En effet, le lecteur doit se le rappeler, ce n'est que dans les récits les moins anciens que nous trouvons une énumération de leurs compagnons, qui est toujours plus longue à mesure que le document est moins ancien. Nulle part, remarquons-le bien, nous ne trouvons dans les différents textes des Actes des saints Rufin et Valère l'indication formelle d'un nombre précis de douze.

Les variantes que nous avons constatées dans les différentes copies des Actes des saints Crépin et Crépinien, à propos des noms des Saints venus en Gaule avant eux ou avec eux du temps de Dioclétien, confirment encore notre thèse, et démontrent que les noms des compagnons des saints Martyrs sont une addition postérieure, et grossie peut-être même successivement, au récit primitif de leur Passion.

Si nous comparons ensemble les listes que nous offrent ces Actes de seconde et même parfois de troisième main, nous ne trouverons pas entre elles une parfaite conformité, ni pour les noms ni pour le nombre précis de ces compagnons d'apostolat. Plusieurs, après avoir donné quelques noms, ajoutent cette indication vague « et d'autres », et il est évident que le seul texte qui donne une liste de douze noms en dehors des Actes de saint Fuscien l'a prise dans ces mêmes Actes. Nous ne trouvons donc l'indication précise des douze missionnaires que dans les Actes de saint Fuscien. Or, nous le demandons, si cette circonstance de la venue simultanée en Gaule de douze Romains vers l'époque de la dixième persécution eût été un fait indubitable, ne la retrouverions-nous pas en tête de chacune des Passions des Martyrs ayant fait partie de cette glorieuse cohorte?

Mais si cette liste, que nous ne trouvons que dans un seul texte, n'est, comme tout concourt à le démontrer, qu'une addition traditionnelle faite par un auteur inconnu dont rien ne peut nous faire apprécier la science et le discernement, aura-t-elle une autorité suffisante pour qu'on lui accorde une confiance telle qu'on accepte tous les noms qu'elle renferme sans vérification aucune, et qu'on la préfère à tous les documents qui pourraient la contredire? Nous ne le pensons pas.

Le nombre symbolique de douze n'a-t-il pas été employé un peu au hasard lorsqu'on savait seulement que plusieurs de ces Martyrs étaient venus de Rome en Gaule sous Dioclétien? Pour compléter cette liste de douze noms n'y a-t-on pas ajouté un peu à l'aventure ceux de plusieurs Saints qu'on savait avoir évangélisé la même province que Quentin, Fuscien et Victoric? Nous nous gardons de rien affirmer (1), mais après les observations que nous avons faites tout à l'heure sur les indications données par les Actes des saints Quentin, Rufin et Valère, Crépin et Crépinien, la solution de ces questions nous semble embarrassante pour ceux qui veulent admettre comme un fait historique incontestable que douze missionnaires soient venus ensemble de Rome en Gaule vers la fin du IIIe siècle; ce qui ne sera jamais, du moins dans l'état actuel de la

(1) Disons cependant que nous attachons une beaucoup plus grande valeur à l'indication du chiffre de *douze* chrétiens venus à la même époque de Rome en Gaule, encore que nous ne trouvions cette indication que dans les Actes des saints Fuscien et Victoric, qu'aux douze noms désignés comme ceux de ces missionnaires; car la tradition a pu bien plus aisément conserver le souvenir du nombre que celui des noms de chacun de ces saints personnages. Il est très-possible que des souvenirs altérés aient fait inscrire un nom pour un autre, ou que l'auteur ait complété sa liste en y ajoutant, au hasard, plusieurs apôtres de la Gaule Belgique dont il ignorait l'époque, et qu'il aura supposé avoir été compagnons de nos Saints, uniquement parce qu'ils avaient évangélisé des pays voisins de ceux que nos missionnaires du temps de Dioclétien avaient visités ou arrosés de leur sang.

science, qu'un renseignement traditionnel ajouté longtemps après en tête d'une nouvelle rédaction de la Passion des martyrs Fuscien et Victoric, d'où il a passé beaucoup plus tard à la même place d'une paraphrase relativement récente de celle de saint Quentin.

Il nous serait facile de pousser plus loin nos recherches, d'examiner si ces saints Martyrs sont réellement venus tous ensemble, ou bien s'ils ne sont pas venus séparément, ou par deux ou trois à la fois à des époques rapprochées, etc. mais cette étude, quelque intéressante qu'elle soit, ne nous paraît pas indispensable en ce moment, et nous croyons devoir la réserver pour un autre travail. Ce qui précède suffit, et nous espérons que le lecteur y aura vu la preuve qu'il est incontestable que la plupart des douze Saints dont nous avons parlé, c'est-à-dire saint Fuscien et saint Victoric, avec saint Quentin et son compagnon Lucien ou Lucius, saint Rufin et saint Valère, saint Crépin et saint Crépinien sont venus de Rome en Gaule sous le règne de Dioclétien, ainsi que probablement saint Piat et peut-être aussi saint Chrysole; mais que s'ils ont eu d'autres compagnons, ce qui est possible, on ne peut indiquer leurs noms d'une manière certaine, et même qu'on ne saurait peut-être affirmer comme historiquement démontré, que tous soient venus ensemble et précisément au même moment.

Il ne nous paraît pas moins évident qu'une critique sage et éclairée ne permet pas non plus d'avancer qu'un Saint appartient nécessairement à la fin du IIIe siècle, par cela seulement que son nom est inscrit dans la liste des douze donnés dans les seuls Actes de saint Fuscien, surtout quand d'autres documents reportent son apostolat à une époque antérieure.

Nous pourrions arrêter ici cette étude : la faiblesse du

système par lequel M. Bernard a voulu confirmer la date qu'il assigne à la mission de saint Denys est suffisamment établie. Non-seulement il n'est pas constant que le nom du premier évêque de Paris ait été inscrit parmi ceux des apôtres de la Gaule Belgique par l'auteur des Actes des saints Fuscien, Victoric et Gentien que nous possédons, mais il n'est même pas absolument certain que ces missionnaires aient été au nombre de douze. En outre, et ce point est d'une haute importance, tous les Actes de ces Saints s'accordent avec une unanimité irréfutable à placer leur venue dans les Gaules sous le règne de Dioclétien : ils ne sont donc pas des compagnons de saint Denys. Cette conclusion qui résume tout notre travail pourrait suffire; nous demanderons cependant la permission de la développer en quelques mots, en réfutant encore le passage dans lequel M. Bernard, beaucoup plus loin dans son livre, résume les principales assertions de son sixième chapitre, en voulant démontrer que saint Denys n'a pas reçu sa mission de saint Clément.

L'auteur des *Origines de l'Église de Paris* ayant à combattre l'autorité de la lettre adressée au pape Eugène II par les Pères du Concile de Paris en 825, lettre dans laquelle il est dit que saint Denys vint en Gaule, envoyé par le pape saint Clément, comme le premier entre douze prédicateurs de l'Évangile, croit ne pouvoir mieux faire que d'opposer à ce témoignage de l'épiscopat des Gaules sur les traditions de leurs Églises, sa thèse sur les apôtres de la Gaule Belgique, qu'il associe à la mission de saint Denys.

« Rapprochons, dit-il, les actes du concile tenu à Soissons en 836 ; ils établissent que saint Eloi fonda, vers l'an 631, l'abbaye de Solognac (*lisez* Solignac), près de Limoges, en l'honneur de saint Pierre et de saint Paul, apôtres, de maître Denys, de Crépin et de Crépinien, ses compagnons. Ces actes sont signés par l'archevêque de Reims, Hincmar, qui présidait l'assemblée et qui partageait le sen-

timent de l'abbé Hilduin sur le premier évêque de Lutèce; ils nous apprennent que deux cents ans avant le concile de Paris, au temps de saint Éloi, on regardait saint Crépin et saint Crépinien comme des collaborateurs de saint Denys. D'autres documents non moins authentiques, formant faisceau et tirant leur force du nombre surtout et de la variété, complètent les douze compagnons de saint Denys par les noms de Fuscien et Victoric, de Rufin et Valère, de Piaton, Lucien, Marcel, Quentin et Rieul. Or, en présence des affirmations fournies par les monuments les plus respectables de l'antiquité ecclésiastique, actes des martyrs, diptyques, martyrologes, histoire, inscriptions (1), les deux circonstances associées par le concile de Paris, des douze compagnons de saint Denys et de leur mission par le pape saint Clément, sont incompatibles, puisque la tradition unanime de l'Église romaine et des Églises de la Gaule-Belgique s'accorde à fixer au temps de la persécution de Dioclétien, vers l'an 286 ou 290 (2), le martyre des amis, compagnons, collègues et collaborateurs du premier évêque de Paris. Comme ces témoignages sont plus anciens, plus clairs et plus précis, qu'ils sont nombreux et puisés aux meilleures sources, leur importance et leur authenticité entraînent notre conviction, que ne sauraient plus ébranler quelques phrases incidemment risquées, quelques passages interpolés, quelques textes incohérents ou tronqués, et nous sommes amenés de la sorte à conclure que saint Denys n'a pas été envoyé à Paris au premier siècle par le pape saint Clément (3). »

Or, nous avons vu combien sont fragiles les bases sur lesquelles repose tout cet appareil d'érudition.

Les Actes du Concile de Soissons ne nous apprennent point que deux cents ans avant le Concile de Paris, au temps de saint Éloi, on regardait dans les Gaules saint Crépin et saint Crépinien comme des compagnons de saint Denys, car le nom des Martyrs de Soissons ne se trouve

(1) Nous sommes curieux de connaître les diptyques et les inscriptions dont M. Bernard invoque le témoignage.

(2) Nous avons déjà fait observer plusieurs fois que la tradition de l'Église Romaine n'a jamais indiqué pareille date pour la persécution de Dioclétien.

(3) *Origines de l'Église de Paris*, p. 291-293.

pas dans la charte même de saint Éloi, fondant l'abbaye de Solignac. Ils ne nous apprennent même pas que cette opinion eût été admise davantage au IXe siècle.

Nous avons vu que de nombreux documents, non moins authentiques, formant faisceau et tirant leur force du nombre et surtout de la variété, proclament, avec une unanimité surprenante, que ces apôtres, qu'on nous présente comme des compagnons et des collaborateurs de saint Denys, vinrent tous de Rome dans les Gaules, sous le règne de Dioclétien, au moins trente-cinq ans après la date assignée à sa mission par M. Bernard. Nous avons vu que de ces textes nombreux et variés un seul, parmi ceux qui ont quelque valeur, inscrit le nom de l'évêque Denys parmi ceux de ces apôtres, et que cette interpolation est rectifiée par une autre version des Actes des mêmes Saints. Nous avons constaté que la tradition des Églises s'accorde avec les documents écrits, et pour fixer l'époque de la venue de ces Martyrs, et pour ne point les associer à la mission de saint Denys. Les Martyrologes et les inscriptions nous donnent des renseignements analogues. Nous avons constaté également qu'on ne peut établir que le nombre de ces apôtres de la Gaule-Belgique ait été de douze. Les quelques témoignages contradictoires que nous avons relevés scrupuleusement, n'ont servi qu'à mieux faire ressortir la valeur de tous les autres, dont nous n'avons dû que mieux étudier l'autorité. Enfin notre conclusion générale a encore le mérite de s'accorder avec le Martyrologe romain, qui bien loin de voir dans les missionnaires de la Gaule-Belgique, à l'époque de Dioclétien, des collaborateurs de saint Denys, les en sépare formellement.

M. l'abbé Bernard, c'est notre dernière observation, a publié un gros livre pour réfuter les indications du Bréviaire et du Martyrologe romains en ce qui concerne le premier évêque de Paris, c'était son droit et nous ne le lui

contestons nullement; mais ce que nous lui contestons formellement, c'est de prétendre combattre les indications de la liturgie à l'aide du Martyrologe, et d'avancer que les deux circonstances associées par le Concile de Paris des douze compagnons de saint Denys et de leur mission par le pape saint Clément, sont incompatibles, puisque la tradition unanime de l'Église romaine et des Églises de la Gaule Belgique s'accorde à fixer au temps de la persécution de Dioclétien le martyre des amis, compagnons, collègues et collaborateurs du premier évêque de Paris. Le Martyrologe romain ne dit rien de semblable : il n'indique point que les saints Fuscien, Victoric, Quentin, Rufin, Valère, Crépin, Crépinien et Piat aient jamais été des compagnons de saint Denys; il les en sépare au contraire expressément, comme on l'a déjà vu, et l'indication de la tradition de l'Église romaine en cette circonstance se retourne donc contre son auteur.

Nous avons terminé. Sans dissimuler notre opinion sur le sujet principal de l'ouvrage de M. Bernard, nous n'avons point prétendu nous en occuper spécialement. Notre but, et nous espérons l'avoir atteint, n'a été que de ruiner la thèse particulière par laquelle il pensait soutenir indirectement sa thèse générale, et de démontrer, conformément aux plus anciens documents de notre histoire religieuse et aux vieilles traditions de nos Églises, que saint Quentin, saint Fuscien, saint Victoric et les autres apôtres de la Gaule Belgique, à l'époque de Dioclétien, ne peuvent être regardés comme des compagnons de saint Denys de Paris.

CHARLES SALMON,

de la Société des Antiquaires de Picardie.

QUELQUES RÉFLEXIONS

SUR LE MINISTÈRE PASTORAL.

Déjà dans un premier article (tome XX, p. 142 ss., nous avons traité des vertus du prêtre en général. Il nous reste à dire quelques mots de sa conduite extérieure et de la dignité qu'il doit y montrer. Nous aborderons ensuite d'une manière plus immédiate la pratique du ministère *paroissial*.

§ I.

De la conduite extérieure du prêtre.

Placez vis-à-vis d'un prêtre un homme sans foi ou bien indifférent, qui répète bien haut et essaie de croire que ce prêtre est un homme comme un autre, et il s'apercevra, par une impression involontaire, que ce qu'il dit est faux : il aura le sens intime qu'il est en présence de quelqu'un en qui il y a je ne sais quoi qu'il ne s'explique pas, mais qui le saisit. De là l'embarras de sa contenance et de ses discours. Ce serait bien mal raisonner que de dire que ce qu'il éprouve alors tient uniquement au vêtement étrange et lugubre du prêtre. Non, c'est l'ensemble de sa vie qui se reproduit assez au dehors pour faire sentir, même à ceux qui ne croient pas, la réalité divine de son sacerdoce. Il n'y a, en effet, que l'ineptie ou l'irréflexion qui ne sont point frappées du caractère de cette vie

sans joies humaines, abandonnée comme une proie à tous ses ennemis, de cette vie de grandeur divine, d'abaissement et parfois de faiblesses qui le rapprochent de ce qui nous humilie nous-mêmes. Cet homme, dont on ne peut se passer et que l'on repousse, que l'on persécute et que l'on recherche : quel contraste en lui d'autorité et de soumission ! Dépositaire de pouvoirs divins, il est dénué de toute force matérielle, et ne peut se défendre. Qui se rendra compte de cet attrait qui rapproche de lui tout ce qui souffre, tout ce qui est pur et innocent, et le vice lui-même, pourvu qu'il veuille, à l'aide du repentir, recouvrer la vertu ? Qui s'expliquera, sans soupçonner le mystère divin qui est en lui, cette haine que ressent contre lui tout ce qui est l'ennemi de Dieu et des hommes, ce blasphème de l'impie, cet éloignement de l'indifférent et cette crainte qu'ils en ont tous les deux ? Tous ces traits, se réunissant dans la vie du prêtre comme dans un tableau visible, forment un ensemble qui frappe, où rien n'est comme ailleurs.

Le prêtre est d'autant plus remarqué, qu'aujourd'hui où tout se confond dans une fatiguante uniformité de tendances et de caractères, rien ne ressort ni ne se montre en relief que ce qui est absurde, ridicule ou affreusement criminel, et encore on s'y fait bien vite. Tout ce qui frappe s'épuise rapidement. Le cercle des bizarreries les plus étranges est très-vite parcouru ; et plus haut, dans la société, aucune grandeur qui tienne la curiosité longtemps en éveil. La société s'ennuie, elle est blasée, et c'est dans ce milieu que se développe la vie du prêtre. Que sa tenue extérieure en soit la fidèle expression, et il sera toujours assez remarquable et assez remarqué pour qu'on se rappelle de lui quand on en aura besoin et qu'il y aura du bien à faire. Tout en maintenant la distinction que lui imprime son état, le prêtre ne doit rien affecter ; il faut qu'il y ait

dans tout son extérieur de la simplicité, du naturel : on n'y veut voir rien de recherché ; qu'il montre au dehors comme l'épanouissement de ce qui est au dedans de lui, et c'est bien.

Il n'est pas d'une médiocre utilité pour la société elle-même, cet extérieur décent du prêtre, ce maintien sérieux, cet air grave et tempéré par une expression de bonté C'est non seulement une prédication muette de la vertu, mais encore une certaine garantie d'ordre et de décence publique. Elle est encore calme et convenable la société où le prêtre peut se montrer avec l'extérieur que lui donne l'Église. Elle possède encore des principes de vie, puisqu'elle permet dans son sein une profession publique de la religion chrétienne, qui est le signe et le moyen de la civilisation la plus élevée, la plus pure et la plus glorieuse. Est-ce parce qu'elle a l'instinct de toutes ces vérités que la société, si défiante à l'égard du prêtre, lui maintient son vêtement si singulier, si distinctif? Remarquez qu'on ne peut le revêtir sans y avoir droit. Le taire sans titre est une usurpation qu'elle punit, comme serait celle d'une décoration reconnue par l'État. Aussi l'Église veut que le prêtre soit prêtre partout et toujours, par la composition de son extérieur qui le fasse reconnaître et le recommande. Ainsi elle comprend en lui l'accomplissement de ces deux paroles de Notre-Seigneur : « Vous êtes le sel de la terre qui l'empêche de se corrompre tout à fait ; vous êtes la lumière du monde qui en éclaire les ténèbres. »

L'Apôtre se charge de nous dépeindre les derniers traits de la conduite extérieure du prêtre. C'est lui qui interdit à ses discours les longues disputes, les questions oiseuses, les paroles qui suscitent des querelles, des mots bouffons qui ne vont pas à la gravité de sa vocation ; il lui recommande en même temps que sa conversation roule sur les

choses célestes. Les paroles du pasteur doivent être le commentaire de sa prédication. « Il faut, disait un excellent prêtre, que portant toujours l'Évangile dans notre cœur et sur nos lèvres, nous le fassions connaître par nos conversations à ceux qui ne viennent point en entendre la prédication dans nos églises. » S'il nous est permis d'expliquer cette pensée d'un saint, nous dirons que le pasteur doit avoir une parole grave, tempérée par une expression de paix qui vient de la sérénité de son âme, une parole de bonté, qui rappelle son titre de père et de pasteur. Il ne comprendrait pas sa vocation, le prêtre à la conversation banale, toujours laïque et séculière, dans laquelle Dieu et les choses de Dieu n'auraient aucune part. Loin de lui surtout des discours qui seraient tout animés des passions et des intérêts du monde. On les applaudirait peut-être par ces sourires qui sont pour nous des condamnations, mais il serait un scandale pour ceux qui veulent s'édifier auprès de lui. On s'attend à ce que la conversation du prêtre ne ressemble pas à celle des autres : on y veut ressentir l'impression de la charité et rien des préoccupations qui agitent les hommes. On croit que sa parole doit conserver l'écho de ses prières, de tout ce qui forme l'entretien secret de son âme avec Dieu, de tout ce qui intéresse la nôtre dans ses destinées. Quand il y met de la discrétion, de l'amabilité, on consent à ce qu'elle soit l'enseignement même de la religion se cachant sous la simplicité et les attraits d'une conversation paternelle. C'est pour les conduire jusqu'à cette sainteté qu'un pasteur peut échanger des discours ordinaires et communs.

Il y eut un des premiers compagnons de saint Ignace, le vénérable P. Lefèvre, dont les conversations étaient d'un véritable apôtre, et l'histoire de la Compagnie de Jésus affirme que ces discours étaient aussi utiles aux

âmes que les prédications de la parole de Dieu. Il s'est reproché souvent d'avoir gardé le silence quand il aurait pu le rompre à propos, et cette faute, disait-il, m'a fait perdre bien des occasions d'être utile (*Manuel complet des Missionnaires*, pag. 126). Aussi est-il recommandé aux religieux de cette société, dans toutes les occasions qui les mettent en rapport avec des séculiers, de les porter par leurs discours à la vertu, à la religion et même à la pratique des sacrements. Quel bien ferait, en prenant pour lui cette règle, le pasteur que ses fonctions mettent constamment en rapport avec ses paroissiens! Comme il les édifierait par ce dernier trait de sa conduite extérieure! Comme il aurait constamment à sa disposition un moyen de gagner des âmes à Dieu!

§ II.

Nécessité pour un pasteur de s'accommoder au genre et au caractère particulier de la paroisse dont il est chargé.

Immuable dans son dogme et dans ses prescriptions morales, la religion se prête à des changements pour la manière de les enseigner : elle aime à parler le langage qu'affectionnent ceux qui doivent l'écouter. Ses ministres participent en quelque chose à cette double condition.

Ministres de la vérité et des choses qui ne changent pas, ils sont envoyés à ceux qui passent pour les diriger vers leur fin ; pasteurs, ils doivent se faire tout à tous pour les gagner à Jésus-Christ. C'est ce qu'explique l'Apôtre quand il fait un détail des diverses conditions, des âges différents, des positions spéciales des fidèles confiés aux pasteurs, et où il invite ceux-ci à entrer dans les

sentiments d'une charité et d'une flexibilité de conduite qui sait s'accommoder à cette variété. C'est ainsi qu'il exhorte son disciple à parler aux jeunes gens comme à des frères, et aux personnes âgées comme il le ferait à sa mère, à considérer les jeunes filles comme des sœurs, afin de les gagner tous à Jésus-Christ.

Il semble que ce soit entrer dans les pensées du grand Apôtre que de dire au prêtre : Si vous êtes l'homme de Dieu, *homo Dei*, soyez aussi, parmi ceux qui vous sont confiés, comme l'un d'entre eux ; soyez de la paroisse dont vous êtes chargé, vous mettant à l'unisson de ses pensées particulières et de ses sentiments. Le pasteur entrant dans une paroisse ne peut pas ne pas y être comme un étranger pour tout ce qui est d'esprit et de tradition locale. Mais, s'il a donné, comme il doit le faire, son cœur, sa vie à son peuple, il sentira bientôt le besoin de s'accommoder à son genre, à ses manières, car l'amour qu'il lui porte veut la ressemblance avec lui. Bientôt cette intention qu'il a d'être comme un d'entre eux pour être le modèle qu'ils aiment et suivent plus aisément, sera manifeste à tous. Par là il honore ses paroissiens, il leur témoigne de l'estime, puisqu'il consent à recevoir d'eux, lui qui a tant à leur donner. Cette conduite flatte les paroisses ; elles sont fières que leur pasteur ait bien voulu accepter d'elles des pensées, des sentiments ; elles se montreront on ne peut plus sensibles à cet échange mutuel, recevant de lui et lui donnant : c'est le grand moyen d'arriver à une confiance réciproque et à l'union des cœurs.

Aussi parfois des hommes sérieux et chrétiens, vous parlant de leur pasteur, vous disent avec un sourire de satisfaction : Quand il est venu parmi nous, il avait ce genre, cette manière de voir qui n'était pas la nôtre, que nous eussions repoussée ; depuis qu'il nous a connus, il voit

comme nous, il s'est mis à apprécier les personnes et les choses d'après notre manière de voir : nous sommes à présent avec lui.

Aussi un des premiers soins d'un pasteur pénétré de l'importance de ce que nous lui demandons en ce moment, c'est d'interroger des personnes graves près desquelles son ministère lui donne un facile accès. Par ce moyen il peut connaître toutes les particularités de la paroisse à laquelle il est envoyé. Il apprend ainsi les traditions locales, qui en sont comme l'histoire transmise des pères aux enfants, la manière d'envisager les choses et de les juger, pour tout ce qui les intéresse, morale, religion, affaires. Il y a même certaines façons de s'exprimer dont il doit tenir compte, certaines locutions qui ont un sens propre qu'il faut savoir pour les employer à propos. Il est aussi certaines idées qui ont cours et qui sont généralement admises : elles ont acquis une certaine importance par l'assentiment qu'on leur donne, par le poids qu'elles ont dans les jugements et les décisions ; tout ici est local et renfermé dans le rayon d'une paroisse déterminée. La première précaution à prendre, c'est de ne point choquer ces diverses manifestations de l'esprit particulier. Il sera peut-être donné plus tard au pasteur de le ramener, là où il s'égare, à ce que demandent la raison et la foi ; il essaiera avec le temps d'accroître ce trésor de vérités locales par quelques pensées simples, bien appliquées, courtes, exprimées par des phrases qui deviennent des axiomes de bons sens, d'expérience, de raison et de foi.

Saint François Xavier écrivait au P. Barzée : « Informez-vous près des hommes de bien qui ont l'usage du monde, des mœurs et des préjugés du peuple, de ses goûts et de ses habitudes ; tachez de n'être étranger en rien ». Il faut, disait un vénérable supérieur de séminaire, qu'en entrant dans une paroisse, je sache tout et que j'a-

gisse avec une candeur qui fasse croire que je ne sais rien.

« C'est alors, ajoute saint François Xavier, que vous saurez quels sont les sujets sur lesquels vous devez plus fortement insister et plus souvent revenir dans vos prédications, et ce qu'il convient de recommander plus spécialement au tribunal de la Pénitence. »

Voici ce qui semble écrit surtout pour le pasteur de paroisse : « Ces connaissances vous seront d'un puissant secours dans le commerce de la vie : elles vous garantiront du danger de manifester ou de l'admiration ou de la surprise à la rencontre d'un objet nouveau ; elles seconderont merveilleusement votre présence d'esprit au milieu des circonstances où vous pourrez vous trouver ; elles vous suggèreront les moyens de prudence dont vous devez user avec certaines personnes ; enfin, vous puiserez dans ces connaissances l'autorité que vous avez besoin d'exercer partout et sur tous. » (*Manuel complet des Missionnaires*, page 132.)

Le pasteur qui est tout à son peuple a donc soin, non-seulement d'être matériellement pour lui d'un abord facile, mais encore de se mettre à sa portée et en rapport avec sa manière de penser, de comprendre et de juger ; sans cesse il s'interroge et se demande s'il est bien l'homme de son peuple, s'il en a cette science pratique qui lui ouvre les esprits et les cœurs. Sans cesse il s'étudie à être compris et goûté ; on s'entend si aisément avec ceux dont l'âme est à l'unisson de la nôtre ! Il est cependant une précaution à prendre : c'est de ne point avilir la sublimité du sacerdoce ; si l'on est comme l'un d'entre les siens, il faut conserver son rang, être le premier, et à la tête du troupeau. Il faut prendre garde qu'on manque au respect qu'on nous doit, parce que nous aurions manqué le premier à l'honneur que nous devons à notre sacerdoce. Alors, par le fait même, on perdrait toute autorité sérieuse ; on

ne devrait plus compter de la part de ses paroissiens que sur les sentiments que l'on a dans le monde pour un bon compagnon. Il faut enfin faire attention en prenant les pensées et la manière de s'exprimer d'une paroisse, de ne pas ôter à l'Évangile sa simplicité grave et pénétrante, pour l'affubler d'une sorte de vêtement local et d'emprunt qui s'accommoderait au goût particulier et changeant de ceux auxquels on l'annonce.

Cette bienveillance qui se fait tout à tous a de paternelles condescendances. Ainsi, il y a dans toute paroisse des traditions particulières parfois mêlées d'un peu de légende; il est certaines dévotions populaires, des images pieuses environnées de la vénération de la population : autant d'objets qui s'imposent au respect du pasteur. Qu'il se garde bien de les toucher avec mépris ou avec imprudence; les difficultés qu'il soulèverait contre lui pourraient paralyser complétement son ministère; bien des personnes d'ailleurs chrétiennes, des impies même ne lui pardonneraient pas ce manque d'égards aux traditions populaires. On dira : Mais il y a quelque chose de faux dans ces récits ; pourquoi ne pas faire connaître la vérité? Mais dans ces dévotions se glisse de la superstition; pourquoi ne pas la faire disparaître? Mais ces images ne sont rien moins que des chefs-d'œuvre ; pourquoi ne pas les remplacer? Que ces assertions plus ou moins vraies pénètrent à fond l'esprit d'un prêtre qui prend l'activité pour le zèle et l'opiniâtreté de l'amour-propre pour la fermeté, et bientôt il aura fait main-basse sur ces monuments, ces reliques d'un autre âge. Parfois il s'en glorifiera comme d'un progrès. L'imprudent! Il peut causer de vives émotions et même une sorte de révolution locale. Il devrait s'estimer heureux d'avoir dans sa paroisse des éléments religieux qui depuis longtemps existent, qui sont agréés et font comme partie des mœurs et coutumes. Qu'il essaie

seulement d'en établir et de les faire vivre, et par les difficultés qu'il y rencontrera il appréciera mieux ce qu'il possède. Il aura alors un respect religieux pour ces débris des âges de foi : il fera ses efforts pour rendre ces pratiques, ces dévotions dignes de Dieu et de sa religion; à leur occasion, il cherchera à produire un bien sérieux dans les âmes, et puis bien loin de vouloir les détruire, il les fortifiera pour qu'elles résistent mieux aux entraînements de ce temps qui recherche les choses nouvelles. Il les traitera comme ces églises vénérables que l'on se garde bien de renverser ou de défigurer : au contraire, on les garantit des injures du temps, en leur laissant leur caractère et le cachet des siècles. Si parfois il est difficile d'éloigner tout abus de ces usages, il vaudrait mieux en supporter qui n'inquiètent sérieusement ni la foi ni les mœurs, que de les détruire par une action violente ou seulement de les laisser périr.

Si le pasteur est animé de ces dispositions, entre lui et son peuple s'établit comme un échange continuel, on dirait presqu'un courant d'idées raisonnables, morales et religieuses qui va et revient de l'un à l'autre. Le pasteur reçoit les inspirations locales qui éclairent sa vigilance, excitent son zèle, intéressent son cœur et sont pour sa conduite un guide qu'il suit avec prudence et discrétion. A son tour, pénétré des vérités de l'Évangile, fort de son expérience, de son amour pour son peuple et de la confiance qu'il lui témoigne, il essaie d'éclairer les esprits, de calmer les impressions, de purifier et d'élever les sentiments. Ils sait ramener ce qui s'égare, arrêter ce qui dégénère en mouvements désordonnés et fiévreux. Il est pour son peuple l'orateur éminemment populaire, l'interprète vrai de toutes ses pensées et ses sentiments. Aussi dans la variété des événements qui se succèdent, parce qu'il ressent ce qu'éprouvent les fidèles qui lui sont con-

fiés, il est toujours actuel, toujours écouté; il y a toujours dans les âmes un écho qui répond à ce qu'il sent et exprime; il est l'expression vivante de la vie morale et religieuse de la paroisse, l'interprète de sa conscience, dont il manifeste les jugements, dont il est de plus le secours, le guide et l'appui. Aussi, quand la fatigue, l'âge ou la mort a privé un peuple de ce pasteur, qui traduisait avec clarté, éloquence, affection, tout ce qu'il ressentait, quelque chose lui manque qu'il regrette et qu'il prie Dieu de lui rendre. Quand Dieu bénit cette mutuelle confiance, quand elle est unie à un vif amour du bien, à la foi, au respect de la religion, à la pratique soutenue par la grâce des sacrements, une pareille paroisse, pasteur et troupeau, forme une sorte de petit royaume à part où règnent la paix et le bonheur; la charité mutuelle, la piété, la pureté des mœurs rappelle en quelque chose les réunions des fidèles de la primitive Église. Une telle paroisse peut s'estimer heureuse entre toutes. Il y a partout comme une impression de la vie chrétienne. On y vit dans une atmosphère de foi semblable à celle qu'on respire dans une église. Dès lors un des devoirs du prêtre qui en est l'heureux pasteur, c'est d'éloigner coûte que coûte tout contact funeste : c'est en effet par l'introduction d'éléments étrangers que les paroisses morales et religieuses commencent à se pervertir. Il est bon de les éloigner des rapports trop fréquents avec les villes, de désapprouver l'entraînement qui fait déserter la campagne, de blâmer cette ambition et ce besoin du changement qui font abandonner une vie de travail pénible, mais où l'existence est assurée, pour les labeurs ingrats de l'industrie. Qu'on ne croie cependant pas que la vie locale d'une bonne paroisse l'absorbe à ce point qu'elle ne voie qu'elle seule. Une paroisse religieuse, et c'est son dernier trait et son dernier bonheur, s'intéressera toujours vivement à tout ce qui touche au

diocèse où Dieu l'a placée. Elle ressentira surtout vivement les joies et les douleurs de l'Église.

§ III.

De la position du pasteur dans la paroisse.

Mais en laissant ce tableau, hélas! trop rare d'une paroisse chrétienne placée sous la conduite d'un pasteur aimé, les prêtres qui se trouvent dans des conditions toutes différentes, peuvent-ils se croire nécessaires à leur paroisse et leur ministère indispensable? Est-il vrai que l'on ne pourrait se passer d'eux et qu'on ne pourrait les remplacer? Nous le croyons, nous voulons qu'ils en soient persuadés, ce qui les fortifie, et voici l'énoncé de notre preuve : la présence du pasteur est nécessaire, parce qu'il se trouvera toujours dans la paroisse certaines personnes envers qui son zèle devra s'exercer et qu'on ne peut les remplacer auprès d'elles.

En ouvrant sa carrière évangélique, J.-C. répond aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent s'il était le Messie: « Dites à votre maître les merveilles que vous avez vues, et n'oubliez pas celle-ci que j'estime la plus grande; la bonne nouvelle de l'Évangile est annoncée aux pauvres. » Dans ces paroles se trouve ce que le parteur doit faire dès qu'il commence l'exercice de sa charge, et ce en quoi il peut s'approcher plus parfaitement de son maître, car par ses fonctions il en continue la mission et autant qu'il le peut les bienfaits. Sans doute il n'oublie pas la vie présente et les misères temporelles de ceux auxquels il est envoyé, et cependant il ne lui sera pas toujours donné de répandre selon son désir les bienfaits matériels; encore moins peut-il soulager l'infortune par des merveilles semblables à celles qu'opérait le Fils de Dieu, mais au moins il prie, il compatit et il appelle sur ceux qui souffrent les

munificences de la miséricorde divine, en les rendant plus chrétiens. Aussi, dans une paroisse, tout ce qui est malheureux est la part spécialement départie aux pasteurs. Tout ce qui souffre d'âme ou de corps, le pauvre, le malade, le coupable poursuivi de remords; tout ce qui est faible, la femme, l'enfant, l'opprimé : voilà ce qui veut un prêtre et aura toujours recours à lui. Et c'est pour cela que son séjour est nécessaire dans les paroisses. Vers ce centre d'attraction converge aussi tout ce qui est naturellement noble et élevé par l'intelligence, surtout par les sentiments. Qu'il y ait quelque part des âmes d'élite appelées à aimer Dieu et la vertu, d'elles-mêmes, elles recherchent le prêtre comme leur lumière et leur soutien : elles s'unissent volontiers au cortége des malheureux qui l'environnent, et bientôt leur charité rivalise avec la sienne pour les soulager.

Sans doute les ennemis ne manquent pas aux prêtres. Un certain nombre ne cachent pas leur désir et leur espérance de le supprimer, c'est leur mot, lui et son ministère, mais alors il faut supprimer ces trois sortes de personnes dont nous parlons et qui forment sa clientèle assurée, nécessaire, qui le réclament comme le seul qui les comprenne et qui les soulage efficacement; il faut supprimer les conditions obligées de l'existence de l'humanité sur cette terre d'exil et de souffrance. Les ennemis du prêtre, qui sont ceux de la religion, peuvent retrancher de sa position toute influence extérieure; ils l'ont fait. Ils peuvent même lui ôter le pain de la main, et celui dont il a besoin et celui qu'il donne aux pauvres : ils veulent le faire, disent-ils. Mais lui ôter ce qu'il tient de la vocation qui le rend le bienfaiteur de tout ceux qui souffrent, jamais ; autrement il faut revenir à la barbarie païenne. Là tout ce qui était faible et malheureux était méprisé, compté pour rien, foulé aux pieds. Retomber dans cet abîme

serait difficile avec les idées de charité répandues par la religion : ce serait aussi une contradiction monstrueuse après les promesses de tous ces ennemis du prêtre, qui répètent sans cesse qu'ils sont les amis du pauvre peuple. Qu'ils réussissent dans leur dessein, bientôt le prêtre reviendrait rappelé par tous les malheureux, mais il faudrait le retrouver pour le redonner à une société qui en le bannissant l'aurait envoyé peut-être pour toujours à des peuples plus dociles.

Si le dévouement du prêtre pour tous ceux qui souffrent impose à ses ennemis une sorte de nécessité de le garder, s'ils sont même obligés de le maintenir dans les conditions nécessaires pour qu'il puisse leur faire du bien, il trouve encore dans le soin qu'il a des malheureux le moyen de se sanctifier et d'édifier les pieux fidèles de sa paroisse : ils attendent de lui cet accomplissement de ce qu'ils sentent être son devoir ; c'est par là qu'il est pour eux le vrai ministre de Jésus-Christ. Voilà ce qui leur donne confiance en lui et ce qui rend fructueuses ses exhortations sur la charité, ce qui les engage à l'aider dans l'accomplissement de ce devoir, en se laissant conduire et se diriger par ses exemples.

Mais, pour obtenir ces merveilleux résultats, il faut que le prêtre soit intimement persuadé qu'il est réellement par le fait de sa vocation l'homme des malheureux et des misérables : il faut qu'il la montre et qu'il en donne des preuves irrécusables, il faut qu'il soit bien convaincu que c'est en cela que se trouve toute la raison et la nécessité actuelle du ministère paroissial et toute sa force et sa puissance. Cette tâche est immense. Aussi tout jeune ecclésiastique qui veut s'engager dans le saint ministère devrait se demander s'il est prêt à se vouer à ces œuvres de charité miséricordieuse, plutôt que de s'inquiéter outre mesure de ses dispositions à la prédication et à l'adminis-

tration d'une paroisse. On parle bien quand on aime, et le respect et l'affection que l'on a pour un prêtre plein de charité, facilite singulièrement l'exercice de son autorité et l'exécution de ce qu'il entreprend pour le bien.

La position que nous assignons en ce moment au prêtre est inexpugnable. Personne ne songe à la lui disputer : en s'y établissant il s'adjuge tout ce que le monde ne veut pas, tout ce qu'il rejette comme inutile à ses intérêts ou à ses plaisirs, tout ce qui est une charge pour lui. Que l'on place qui l'on voudra à la tête de cette réunion de pauvres, de malades, d'enfants, de tout ce qui n'a pas de force, de tout ce qui est exposé à l'oppression, que fera cet envoyé? Que peut-il faire, lui qui n'a pas la vocation du prêtre? Il négligera ses devoirs, il les remplira par des motifs humains, il éprouvera toujours pour eux une grande répugnance. Mais, dira-t-on, quelle force pour lui-même et pour sa position, le prêtre pourra-t-il trouver dans toutes ces faiblessses auxquelles il se voue? Et si elles ont besoin de lui, quel fond y peut-il trouver pour établir son influence et son autorité? Voilà ce qui trompe les gens du monde, et ce qui les oblige d'admettre la force et la vie persistante du ministère paroissial. Ceux qui souffrent sont toujours en nombre considérable, ils ont l'influence de leurs gémissements, de leurs larmes et de leur propre faiblesse, qui se répand partout, qui se montre importune. Que feraient de ce trésor de douleur les ennemis du prêtre s'il ne s'en chargeait pas? ils seraient poursuivis par des cris et des plaintes : ils en seraient importunés, obsédés! Il faudrait bien qu'ils s'en occupent au moins un instant pour s'en débarrasser. D'ailleurs ce que le prêtre fait ici devient aussi l'avantage des heureux du siècle, car en soulageant les souffrances et les douleurs il les empêche de se retourner haineuses et irritées contre ceux qui jouissent du bonheur, et de leur demander compte de cet inégal

partage des biens d'ici-bas. Voilà pourquoi les plus réfléchis parmi ceux qui nous sont opposés, ont des ménagements pour le prêtre de paroisse, et blâment les excitations qui le poursuivent. C'est parce que les ennemis du prêtre ont conscience de la force qu'il puise dans son dévouement à ces œuvres obscures de charité, qu'ils ont essayé de l'y remplacer, ou du moins de contrebalancer son influence par une influence rivale. Nous parlons ici des administrations qui s'occupent des malheureux.

Mais que peut-on en espérer ? Il me suffira de dire que remplacer le dévouement sacerdotal pour les œuvres de charité est impossible, et toute ma preuve c'est de montrer, d'un côté, le prêtre avec tout ce que la foi et l'amour de Notre-Seigneur lui inspirent pour le pauvre, et de l'autre, l'homme député par l'autorité civile pour administrer la charité, et de demander ce que pensent de l'un et de l'autre le peuple et les malheureux. Parmi ces œuvres de bienfaisance séculière il n'en est aucune, si elle est vraiment utile, c'est-à-dire, si elle doit rendre le peuple plus moral, si elle prétend avoir quelqu'avenir, où l'on ne sente le besoin de la présence et des conseils du prêtre. S'il n'est question que du secours, du soulagement matériel des misères du corps, l'autorité civile suffit à cette tâche ; tout dépend des mesures qu'elle prend ; mais dès qu'il s'agit d'un but plus relevé, qui regarde l'âme, on ne peut, alors, éloigner le prêtre, et si on osait le faire, la raison et la conscience publiques choquées sauraient protester et réclamer son concours. On peut même dire que s'il est adroit, désintéressé, l'œuvre entreprise sans lui ou avec son simple concours, deviendra bientôt son œuvre ; la conscience publique la lui adjuge sans s'inquiéter de rien. Il faut dire la même chose s'il s'agit des enfants ; on a voulu qu'ils soient élevés en dehors du prêtre. Instruits, oui; élevés, c'est impossible :

contre cette exclusion s'élèvent avec trop de solennité les paroles de la vérité même : Laissez venir à moi les petits enfants. L'enfance, l'adolescence est au prêtre ; elle dépend de lui pour la vie de l'âme et la vraie éducation ; c'est lui qui l'élève en réalité, quoique dans les formules écrites de l'administration on lui demande à peine son concours contre lequel même on se tient en garde.

Qu'un pasteur se laisse dépouiller de son œuvre capitale, l'éducation de ses enfants, c'est impossible ; il essaierait lui-même cet abandon monstrueux qu'il n'y réussirait pas. On peut les lui arracher par force, mais pour peu que la foi reprenne dans les âmes, ils lui seront rendus. Nous dirons plus tard ce que signifie pour lui ce mot : Laissez venir à moi les enfants, et tout ce qu'il renferme d'ineffable consolation et d'espérance pour sa paroisse.

Voici comment le *Manuel complet des Missionnaires* (introd., p. 23), apprécie ce rôle du pasteur : « Promenant son regard autour de lui, le pasteur trouvera dans sa paroisse des enfants, des vieillards, des pauvres, des malades, des affligés : voilà les précieux instruments qu'il s'appliquera à manier pour se concilier ses paroissiens et les ramener peu à peu dans le chemin du salut. Les petits, les faibles, les souffrants lui ouvriront les portes des cœurs et des maisons, et bientôt ses paroissiens prendront le chemin de l'église et du ciel. Voilà les moyens essentiels pour régénérer une paroisse ; si vous les négligez, votre ministère sera peu fructueux. Ils sont en même temps le grand moyen de le rendre pratique, puisque partout et toujours ils sont sous votre main ; par eux vous obtiendrez l'affection de vos paroissiens, puis la docilité de l'esprit à vous écouter et à vous croire, et enfin la docilité de la volonté à pratiquer. Ces moyens sont enfin les bases de tout le succès des efforts d'un pasteur pour préparer convenablement sa paroisse à une mission. »

Ce sont ces œuvres de charité et d'éducation qui donnent au pasteur l'occasion d'avoir des rapports utiles avec les riches et les heureux de la terre. Parfois on accuse le prêtre dévoué au peuple, aux pauvres, d'éprouver pour les heureux du siècle une sorte de répulsion. Il lui est certes bien impossible d'effacer les rigueurs que l'Évangile répète contre eux. En sollicitant leur concours efficace pour les bonnes œuvres, le prêtre leur donne le moyen de racheter l'infériorité de leur condition chrétienne (pensée de Bossuet), et lui-même respecte en eux les dépositaires des biens des pauvres et les dispensateurs des miséricordes temporelles de Dieu à l'égard de son peuple.

Parfois, en recherchant les raisons véritables qui font que le prêtre rencontre tant d'opposition pour des œuvres qui rentrent si bien, de l'aveu de tous, dans son ministère, nous nous sommes dit que l'on n'est pas toujours convaincu qu'il bannit de ce rôle toute recherche de lui-même : voilà ce qui parfois arme tout le monde contre lui. Je ne lui dirai pas, pour écarter cette prévention, de ne pas prétendre, à l'aide du bien qu'il fait, aux honneurs et aux richesses. Quel prêtre oserait méconnaître à ce point le précepte divin : Que votre main gauche ignore ce que fait votre main droite ! Mais il faut, dans ces œuvres, s'oublier tout à fait soi-même et ne vouloir paraître en rien, quelle que soit l'influence que l'on ait sur le commencement ou le progrès du bien qui se fait ; car dans le fond on craint toujours que nos œuvres ne servent à établir une contrainte morale en faveur de la religion, qui gêne ce que les hommes appellent leurs libres allures. C'est assez, trop même pour eux, de subir l'impression favorable à la religion qu'ils ressentent comme malgré eux à la vue de son utilité pratique. On redoute jusqu'à la reconnaissance que l'on peut nous témoigner, quelque méritée qu'elle soit. Le monde est ici d'accord

avec la religion pour nous obliger à ne rien attendre ici-bas comme récompense du bien que nous faisons et à laisser à Dieu seul le soin de nous l'accorder. Ainsi nous pourrons éviter l'écueil de trouver dans le bien que l'on fait une vaine satisfaction pour l'amour propre et pour le cœur. Celui-ci s'en exalte, celui-là s'y complaît et s'en nourrit. La foi a bien pu obtenir de ceux qui ont construit les admirables monuments que nous admirons de laisser leurs noms dans l'oubli, ou de ne signer leurs œuvres que par des marques de leur profession. Voilà ce qu'il faut imiter. Il est des pasteurs qui entravent leur action, se suscitent des difficultés, en faisant trop d'éclat et de montre extérieure dans des œuvres que Dieu leur a donné d'exécuter.

Nous ne nous sommes éloignés qu'en apparence du but précis de ces réflexions sur le soin tout paternel que le prêtre doit à ceux qui souffrent. Il arrive parfois au pasteur d'avoir dans sa paroisse des pauvres, des malades et des personnes affligées de quelque souffrance, qui rejettent les consolations et les secours qu'il voudrait leur offrir. On peut assigner diverses causes à cette triste disposition. Nous pouvons les ramener à trois. Il en est chez lesquels repousser le prêtre est une sorte de satisfaction qu'ils accordent à leur impiété. D'autres le refusent par honte : ils veulent rester seuls dans les souffrances, triste suite des désordres de leur conduite. Enfin, il en est qui se tiennent à l'écart de toute consolation, parce que tous leurs malheurs viennent des rapports qu'ils ont eus avec les hommes : ils ont été trompés, trahis ; il ne faut pas s'étonner alors de cette répulsion contre le prêtre. Il est enfin tant de publications populaires et de tout genre où il est outragé, que quelques-uns l'ont en horreur, et croient son contact malfaisant ; ou bien ils redoutent d'être ramenés par lui à la pratique des sacrements qu'ils ont négligée. Souvent ils ont parlé contre le prêtre, et leurs discours,

auxquels ils ont fini par croire, ont élevé entre eux et lui une sorte de barrière insurmontable ; ils craignent sur toutes choses que nous sachions ce qu'ils pensent de nous. Il est encore bon de remarquer l'éloignement qu'ont pour nous ceux qui ont perdu leur réputation par quelque acte extérieur qui les a flétris publiquement. Il en est encore qui se sentent déshonorés par le témoignage d'une conscience chargée de crimes. Ces deux dispositions sont un aveu de la sainteté de la religion dont ils ont fait profession et de l'indignité de leur conduite. Mais on n'est guère avancé par cette confession muette et solitaire, qu'ils se font à eux-mêmes, puisqu'ils repoussent le ministre de Dieu sous ce prétexte qu'ils craindraient d'offenser par le spectacle de leurs misères morales la sainte pureté de son caractère. Il est bien important que le prêtre puisse obtenir la permission de faire du bien à ces malheureux : petit à petit, ils se sentiront rapprochés par la reconnaissance ; lui seul leur rendra avec la paix l'honneur du repentir.

Enfin, la charité du prêtre en rencontre encore que la continuité de leurs infortunes a jetés dans le désespoir : leur esprit brisé par l'affliction se pénètre de pensées lugubres, ils sont persuadés que l'avenir ne leur réserve que de nouvelles peines plus amères et qu'il n'y a pas de charité assez compatissante pour les relever de cet abime d'horreur où ils se plongent.

Ces sentiments, fréquents dans d'autres que ceux qui souffrent, expliquent l'éloignement et la défiance qui accueillent parfois les avances d'un pasteur : il faut de l'adresse même pour faire accepter un ministère de charité et de dévouement. On aura tout gagné quand on aura obtenu l'aveu de la cause de leur éloignement. C'est alors comme un brouillard épais qui disparaît pour laisser pénétrer la lumière de la vérité : ils voient à cet instant dans son vrai jour le ministère du prêtre et du pasteur.

Nous ne pouvons finir ces considérations sur les œuvres de charité sans dire que le prêtre ne peut compter sur la reconnaissance, ni même sur la justice ordinaire de la part de ceux à qui il aura fait quelque bien. Il est sans doute des âmes délicates qui comprendront sa charité et ne se croiront pas dispensées de toute gratitude, après cette réflexion que le prêtre a fait son devoir, et rempli sa vocation, qui l'oblige aux bonnes œuvres. Mais le plus grand nombre ne tiendra aucun compte des bienfaits reçus ; pour quelques-uns ce sera une injure dont ils chercheront à se venger. Le bien qui leur est fait les irrite. Ils en veulent à celui qui leur a infligé l'humiliation de sa générosité, et leur vengeance, c'est de se montrer ingrats et dénaturés. Mais rien ne décourage le bon prêtre qui s'est dévoué à ce ministère de charité et qui s'y est dépensé par esprit de foi. Aucune difficulté ne lasse sa persévérance : il y revient sans cesse avec un zèle opiniâtre ; il sait que dans ces œuvres de Dieu et le bien de sa paroisse y sont grandement intéressés.

J.-B. Pernot.

LES INSTRUMENTS DE LA PASSION.

Nous avons annoncé en quelques lignes le beau et savant livre de Rohault de Fleury [1]. Édité avec un grand luxe typographique, sur papier de Hollande, ce volume ne trouvera point sa place, en général, sur les humbles rayons de la bibliothèque du presbytère. C'est un motif de plus pour nous d'y revenir, et de faire connaître les principaux résultats des consciencieuses recherches auxquelles l'auteur s'est livré sur un objet qui intéresse de si près la foi du chrétien.

Et d'abord, la méthode qu'il a suivie est la seule qui soit possible, c'est-à-dire celle de la critique respectueuse, sans doute, mais éclairée, impartiale, sachant douter au besoin, et dissiper à la lumière de la science les obscurités que les siècles ont amassées. « Je tiens à l'affirmer, dit-il : la plus grande liberté a présidé à mes recherches. Les catholiques ne s'en effrayeront pas ; leur foi, ils le savent, repose sur des bases plus solides que la conservation de quelques parcelles de bois. Les savants m'en sauront gré, et accepteront plus aisément mes indications (p. 3). »

Toutefois, la question historique occupe une place en quelque sorte secondaire dans le travail de M. Rohault de Fleury. Ce qu'on y trouve principalement, c'est un

(1) *Mémoire sur les instruments de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, par Ch. Rohault de Fleury, ancien élève de l'école polytechnique. Paris, Lesort, 1870. In-4° de 416 pp. et XXIII planches.

inventaire exact autant que détaillé des reliques de la passion actuellement existantes, avec de nombreuses indications sur leur provenance et leur histoire. Des planches très-bien faites viennent compléter les descriptions. C'est, selon nous, ce côté analytique et descriptif qui fait le grand intérêt du livre. Nous allons tacher d'en donner une idée.

I.

Avant d'énumérer les reliques de la vraie croix, et après avoir établi le fait historique de l'invention sous sainte Hélène, l'auteur examine quelques questions préliminaires dont la solution fournit la réponse à des difficultés que soulève la critique incrédule, et donne un critérium pour les reliques douteuses. Et d'abord, de quel bois la croix fut-elle faite? Il n'est point à présumer que l'on ait employé plusieurs sortes de bois, comme l'ont cru le vénérable Bède et d'autres auteurs, ni qu'on se soit servi pour un tel usage d'un bois de luxe, comme le cèdre. On aura employé quelque essence plus vulgaire et moins coûteuse.

Un examen attentif fait au microscope par M. Decaisne, membre de l'Institut, et par M. Pietro Savi, professeur à l'Université de Pise, a montré que des parcelles provenant de Sainte-Croix-de-Jérusalem à Rome, de la cathédrale de Pise, du dôme de Florence et de N. D. de Paris, étaient *du bois de pin* (p. 62). « Ces reliques provenant de sources aussi authentiques, très-éloignées les unes des autres, n'ayant rien eu de commun depuis leur origine, doivent donc être considérées comme des types, des étalons, pour ainsi dire, destinés à faire reconnaître toutes les autres, après s'être servi réciproquement de contrôle. On peut donc affirmer que le

bois de la croix provenait d'un conifère, et on ne peut douter que ce conifère soit du pin. La Judée en produisait; d'ailleurs, en supposant que le pin employé pour la vraie croix ne fût pas originaire de Judée ; il est aisé d'admettre que les peuples qui faisaient le commerce du monde et qui en avaient apporté à Carthage, en fournissaient à la Judée comme ils en avaient fourni à David (p. 63). »

Pour établir comment ce bois a pu se conserver sous terre pendant trois siècles et arriver jusqu'à nous, il n'est nullement nécessaire de recourir à une explication surnaturelle, que du reste la certitude du fait historiquement constatée devrait faire admettre, en supposant qu'il n'y en eût point d'autre. Sans parler des bois antiques retrouvés dans les fouilles d'Herculanum et de Pompéï, nous avons des exemples démonstratifs dans les étais étrusques des mines de Campiglia, dans les cintres et les pilotis de Carthage qui ont été récemment découverts, et que M. Decaisne a reconnu précisément être d'un bois résineux de la famille des conifères, une espèce de pin ou de sapin (pp. 52, 53).

La forme de la croix paraît bien avoir été celle que nous représente la tradition de l'Église, *crux immissa* ✝. Le poids est donné par la charge que peut porter un homme, 100 kilogrammes environ, d'après les indications de plusieurs autorités compétentes. Pour Notre-Seigneur, épuisé par des souffrances multiples, il faut réduire ce poids d'un quart environ. Mais ce long bois traînait par terre en le portant, et il en résultait une diminution de poids que l'on peut évaluer à 25 kilogrammes, ce qui nous permet de conserver le chiffre de 100 kilogrammes, représentant d'une manière approximative le poids total de la croix. Avec cette donnée, il est facile d'obtenir le volume : il suffit pour cela de diviser

le poids par la densité moyenne du bois de pin, qui est de 0,56, et l'on trouvera que ce volume est 0^{mc}, 1786 ou 178 millions de millimètres cubes (pp. 69-71).

A l'aide de considérations ingénieuses, M. Rohault de Fleury détermine les mesures de la croix : selon lui, la tige devait avoir dix coudées (4^m,50) et la traverse n'en avait que cinq (2^m,25). Ces mesures s'accordent avec ce que nous savons d'ailleurs, que les croix étaient peu élevées au-dessus du sol, tellement que les corps des suppliciés pouvaient être atteints par les bêtes féroces. Et dans l'histoire même de la passion, nous voyons Jésus parler à sa sainte mère et au disciple bien-aimé : or, pour que sa voix mourante pût se faire entendre, il fallait qu'elle tombât de près dans leurs oreilles. De même les soldats brisent les jambes des deux larrons et ouvrent le côté du Sauveur, ce qu'ils n'eussent pu faire si les corps des suppliciés ne s'étaient pas trouvés immédiatement à leur portée. Enfin, « l'opération de dresser à bras d'hommes la croix chargée de son divin fardeau était déjà pénible, et le serait devenue bien davantage d'après le système qui consiste à vouloir rapprocher le crucifié de l'extrémité supérieure de l'instrument du supplice ; car on relève, dès lors, le centre de gravité et l'on augmente dans des proportions considérables les difficultés du dressement de la croix (p. 72). » Ainsi, tout concourt à faire admettre l'hypothèse de la croix basse, avec support en bas.

II.

Une critique superficielle et railleuse a souvent répété que les reliques et les fragments divers de la sainte croix répandus dans le monde entier, sont beaucoup trop nombreux et trop considérables pour que l'on puisse

croire à leur authenticité. *Fragmenta ligni crucis tam multa*, dit le sceptique Érasme, *ut si in acervum redigantur, vix una navis oneraria ferat* [1].

Les recherches exactes auxquelles s'est livré M. Rohault de Fleury, montrent ce qu'il faut penser de ces affirmations en l'air.

Nous avons vu que la vraie croix devait contenir 178 millions de millimètres cubes. Chacun d'eux pouvant aisément se partager en cinq ou six fragments très visibles, on arrive, sans forcer les chiffres, à plus d'un milliard ou mille millions de parcelles. Il est certain que la division pourrait être poussée plus loin encore, et en fait, elle paraît l'avoir été pour une infinité de parcelles excessivement tenues qui se trouvent soit entre les mains des particuliers, soit même dans les couvents et les églises. « Un habile préparateur d'objets microscopiques me disait dernièrement, rapporte notre auteur (p. 66), qu'il pouvait enlever 400 tranches sur un millimètre; voilà donc plus de 70,000 millions de fragments perceptibles qu'on aurait pu trouver dans la même croix. » C'est infiniment plus qu'il n'en faut pour rendre raison de ce qui existe et de ce qui a pu se perdre en fait de parcelles et de fragments de toute nature.

Nous ne pouvons reproduire dans tous ses détails l'inventaire dressé avec le plus grand soin par M. Rohault de Fleury. Nous donnerons du moins le tableau qui le résume et qui en contient les résultats : les volumes y sont évalués en cube de 1 millimètre.

Aix-la-Chapelle . . .	150	Athos (le Mont). . .	878,360
Amiens	4,500	Autun.	50
Angers	2,640	Avignon	220
Angleterre	30,516	Bangé.	104,000
Arles	8,000	Bernay	375
Arras.	10,314	Besançon.	1,000

(1) Erasmi Roterodam. Adnot. ad ev. Matth. 23, 25.

Bologne	15,000	Lyon	1,269
Bonifacio	47,960	Mâcon	2,000
Bordeaux	3,420	Maestricht	10,000
Bourbon-l'Archambault	29,275	Marseille	150
Bourges	22,275	Milan	1,920
Bruxelles	516,090	Montepulciano	500
Chalinargues	»	Naples	10,000
Châlons	200	Nevers	176
Chamirey	605	Nuremberg	»
Châtillon	»	Padoue	64
Cheffes (Anjou)	100	Paris	237,731
Chelles	»	Pise	8,175
Compiègne	1,896	Poitiers	870
Conques	108	Pontigny	12,000
Cortone	3,000	Raguse	169,324
Courtrai	200	R el-les-Eaux	671
Dijon	33,091	Rome	537,587
Donawert	12,000	Royaumont	»
Faghine	»	Saint-Dié	99
Florence	37,640	Saint-Florent	400
Fumes	5,250	Saint-Quentin	5,000
Gand	436,450	Saint-Sepolcro	200
Gênes	26,458	Sens	69,545
Grammont	5,000	Sierne	1,680
Jaucourt (Aube)	3,500	Tournai	2,000
Jérusalem	5,045	Trèves	18,000
Langres	200	Troyes	201
Laon	»	Turin	6,500
Libourne	3,000	Venise	445,582
Lille	15,112	Venloo	»
Limbourg	133,778	Walcourt	2,000
Longpont	1,136	Wambach	»
Lorris	»		
		Total des volumes.	3,941,975 mm c.

Soit en nombre rond, et pour tenir compte de quelques reliques dont le volume n'a pu être évalué d'une manière précise :

5,000,000 de millimètres cubes.

Restent les parcelles microscopiques, lesquelles par leur nombre et leur dissémination échappent à tout inventaire. Si nous tenons compte de leur excessive petitesse, nous irons beaucoup au-delà de la vérité en triplant pour l'inconnu le volume connu. Cela ferait 15 millions de millimètres cubes, c'est-à-dire moins de la

dixième partie du volume total de la croix. On voit qu'il reste de la marge, et que la quantité des reliques perdues ne peut déranger nos calculs.

III.

Le grand nombre de clous vénérés comme des reliques de la passion du Sauveur donne lieu à des questions intéressantes : Combien de clous furent employés au crucifiement? Parmi ceux que l'on a conservés, lesquels sont d'une provenance authentique? Que faut-il penser des autres ?

Certains auteurs ont cru que les assemblages de la croix avaient été maintenus avec des clous, et de cette manière, ils sont arrivés à en compter jusqu'à quatorze. Cette hypothèse est fort improbable, le fer étant alors un métal assez rare, que l'on prodiguait peu en Judée. Tous les travaux de charpente chez les anciens étaient chevillés : on n'aura pas suivi d'autre méthode pour joindre la traverse au montant, et pour fixer sur celui-ci le support des pieds. La croix du bon larron, que l'on montre à Ste-Croix-en-Jérusalem, était ainsi assemblée.

Il en est de même d'un modèle de la croix, fait du bois sanctifié, que l'on conserve à St-Pierre de Rome et qui remonte à une très-haute antiquité.

Quatre clous pour fixer les membres, quelques autres très-petits peut-être pour fixer l'inscription, voilà tout ce qui dut être employé par les bourreaux du Sauveur. La coutume italienne de placer les pieds l'un sur l'autre et de les fixer par un seul clou dans les représentations du crucifix, est contraire à tous les témoignages et à tous les monuments de l'antiquité. Sans parler d'autres inconvénients pratiques, il eût été fort difficile de maintenir un condamné dans la position voulue pour lui

transpercer les deux pieds avec le même clou, à cause des efforts qu'auraient faits les victimes pour retirer le pied de dessous pendant que l'on perçait l'autre.

Au rapport des historiens ecclésiastiques, sainte Hélène, après l'invention de la croix, retrouva aussi les clous du crucifiement chez de pieux fidèles qui avaient conservé ces insignes reliques. Des quatre clous, l'un fut employé pour le mors du cheval de Constantin, un autre fut fixé à son casque, et un troisième jeté dans la mer pour apaiser une tempête. Il est possible que ce dernier ait été seulement présenté, afin que son attouchament calmât la fureur des flots : rien ne dit que Ste Hélène en ait fait le sacrifice. Il resterait donc au plus deux clous entiers, et deux autres diversement transformés.

Cependant, d'après Fontanini, on vénère des saints clous à Aix-la-Chapelle, Ancône, Bamberg, Andechsen (en Bavière), Carpentras (le saint mors), Catane en Sicile, Colle en Toscane, Cologne, l'Escurial (en Espagne), Milan, Monza, Naples (monastère de saint Patrice), Nuremberg, Paris, Rome (deux, à Sainte-Croix-en-Jérusalem et à Santa-Maria-in-Campitelli), Sienne, Spolète, Torcello près Venise, Torno sur le lac de Côme, Toul, Trèves, Venise (trois clous), Vienne en Autriche. Il faut ajouter, d'après d'autres renseignements : Arras, Compiègne (une pointe), Cracovie, Florence, Lagny, Troyes. Cela donne trente-deux clous.

Dans cette longue liste, il y a sans doute encore des omissions : je suis à même d'en signaler une.

L'abbaye de Soleilmont, près Charleroi, possède un saint clou que l'on y vénère depuis plusieurs siècles, et dont on suit l'histoire, par des documents authentiques, jusqu'au commencement du XIVe (1).

(1) V. Raissius, *Hierographicum* ; Grammaye, *Antiquitates Belgicæ* éd. de Louvain, 1708 in *Namurco*, p. 63, et surtout Galliot, *Hi-*

Cette multiplicité, au premier abord, peut sembler extraordinaire : elle s'explique cependant par les considérations et les faits qui suivent.

La piété des fidèles a procédé ici d'une autre manière que pour la vraie croix. Le fer se prêtait, non-seulement à être divisé comme le bois, mais à être combiné avec du métal profane dont on se servit pour forger des clous semblables à ceux de la passion. Les clous formés de ce mélange étaient plus qu'un fac-simile, une image : c'était une véritable relique.

L'hypothèse d'une combinaison du fer sanctifié avec le fer profane est appuyée par une inscription qui accompagne, à Florence, le saint Clou du couvent degli Angeli. Il résulte de cette inscription que du temps de Constantin déjà, avec la matière d'un seul vrai clou, additionnée d'une quantité suffisante de métal, on aurait forgé douze autres clous (1).

C'est là sans doute l'origine de la plupart des saints clous, ce qui ne les empêche pas d'être des reliques très-vénérables. M. Rohault de Fleury va plus loin et pense que plusieurs sont de simples modèles, sanctifiés par l'attouchement des vrais clous, qui dans la suite des siècles et à cause de la vénération qui s'y attacha, furent pris pour la relique elle-même. Il range dans la catégo-

toire de Namur, t. IV, p. 316-323, où toutes les pièces sont rapportées. J'ai vu moi-même cette relique à Soleilmont, il y a quelques années. Soleilmont est un monastère de religieuses Bernardines, qui a survécu à la révolution, quoi qu'en dise M. Rohault de Fleury d'après M. Jean Bethune. Contrairement à une autre assertion de notre auteur (p. 221, 232), il ne paraît point que l'on ait autrefois possédé à Soleilmont une sainte épine.

(1) Hæc de duodecim clavis factus ab imperatore Constantino ex instigatione B. Helenæ, ex uno clavo de tribus clavis D. N. J. C., videlicet de illo distempérato immixto cum tanto ferro ex quanto facti sunt XII clavi ad similitudinem XII apostolorum ex quibus hic est unus, qui fuit Napoleonis de Ursinis. (Cit. par M. Rohault de Fleury, p. 171).

rie des imitations, non-seulement le saint clou de Paris (p. 178, 181), qui vient de Charlemagne, mais encore celui de Sainte Croix-en-Jérusalem, le plus célèbre et le plus connu de tous. Ce dernier, avec son chapeau creux, ne paraît pas destiné pour servir : le moindre coup porté à faux l'eût mis hors d'usage. Il est possible que ce soit un des douze clous mélangés de Constantin (p. 179).

Le saint clou de Trèves, dont la pointe se trouve à Toul, passe pour être le plus authentique ; et M. Rohault de Fleury le déclare, en effet, incontestable. On assure qu'il fut donné par sainte Hélène à l'évêque de Trèves (p. 188).

La couronne de fer de Monza et le saint mors de Carpentras conservent sous une forme altérée deux autres clous (p. 172, 177, 181). Le mors n'est autre que celui de Constantin, dont on suit l'histoire à travers les siècles, sans trop d'interruption, et que l'on trouve à Carpentras, dès l'année 1204. Quant à la célèbre couronne des rois lombards, elle a reçu le nom historique de couronne de fer, bien qu'elle soit d'or, parce que la relique enchâssée dans ce métal précieux, le surpasse mille fois en valeur. Le nom même, auquel se rattache une tradition constante, est une preuve d'authenticité.

IV.

Un morceau considérable du titre de la croix, fit partie des trésors sacrés dont s'enrichit la basilique de Sainte-Croix-en Jérusalem. Placée au sommet du grand arc de l'Église, sans doute afin d'échapper aux Barbares, cette relique fut oubliée à travers les malheurs de Rome. Ce fut précisément ce qui la sauva. Le 1er février 1492, des ouvriers, travaillant dans la basilique, découvrirent une niche dans laquelle se trouvait une boîte de plomb :

cette boîte était recouverte par une brique de 320mm sur 210mm, sur laquelle on lit en belles lettres antiques : TITULUS CRUCIS. Le fragment du titre est une petite planche de 235mm de largeur sur 130mm de hauteur, sillonnée de trous de vers et semblant tomber en pourriture. Quelques traits dans la partie supérieure rappellent l'inscription hébraïque. Au-dessous, en allant de droite à gauche, selon l'ordre du titre hébreu, on lit en grec : NAZAPENΘCI ; et sur une troisième ligne, en latin : NAZARINUS RE.

Les lettres sont tracées légèrement en creux : elles ont de 28mm à 30mm. Dans l'inscription grecque, le trait final n'est point un I, mais bien la moitié de la lettre B, initiale de ΒΑΣΙΛΕΥΣ. En comparant ce fragment d'inscription avec la brique ayant servi de couvercle, on acquiert la conviction que la relique est restée entière depuis 1492, ou plutôt depuis le cinquième siècle, car, d'après la forme des lettres : TITULUS CRUCIS, ce couvercle est certainement antique ; il a dû encaver la relique à l'origine, et il ne peut dans aucun cas être attribué au moyen âge.

Un autre fragment de titre a existé à Paris du temps de saint Louis, au témoignage de Durand (1), qui croit y avoir lu l'inscription latine : *Jesus Nazarenus rex Judæorum*. Il n'y a pas beaucoup à s'arrêter à ce dernier détail. Au moyen-âge, on n'apportait pas dans les recherches de ce genre, toute la précision désirable. A Rome aussi on avait cru lire sur le titre que nous avons sous les yeux dans sa parfaite intégrité les mots : *Jesus Nazarenus rex Judæorum* (p. 185). Rien n'est plus curieux que ces méprises de la part d'hommes intelligents et instruits, et pourtant rien n'est mieux constaté.

(1) Rationale divinorum officiorum, lib. VI, cap. LXXX.

L'authenticité de la relique de la sainte Croix, a été attaquée par des objections paléographiques. On a dit que ni les grecs, ni les latins n'écrivaient de droite à gauche. Il y en a pourtant des exemples dans les inscriptions, et ici l'on avait pour le faire un motif particulier, celui de se conformer à l'ordre du texte hébreu. On a trouvé d'autres difficultés dans l'ε employé pour η, dans la terminaison ους au lieu ος, et dans le signe 8 substitué à la diphtongue ου, signe que l'on prétend n'être pas antérieur au VIIe siècle. Mais Montfaucon a cité des médailles du IIIe siècle où on le rencontre déjà. Les autres difficultés ne sont pas plus sérieuses. Et même, si l'on veut bien y songer, on verra qu'elles corroborent notre thèse. « Comment supposer, en effet, dit Gosselin, cité par M. Rohault de Fleury (p. 195), qu'un faussaire eût été assez maladroit pour fabriquer après coup ce titre tel que nous l'avons aujourd'hui, c'est-à-dire pour substituer, *contre l'usage ordinaire*, l'ε à l'η, et la diphtongue ου à l'ο dans le mot Ναζαρενους, et surtout pour substituer le mot Ναζαρενους, au mot Ναζωραιος employé par saint Jean, le seul des évangélistes qui rapporte l'inscription entière? L'invraisemblance de ces suppositions éloigne naturellement, à ce qu'il nous semble, tous les soupçons qu'on pourrait former contre l'authenticité du titre de la croix, établie d'ailleurs, comme on l'a vu, par des témoignages et des monuments si respectables. »

V.

Les reliques de la sainte couronne sont de deux sortes : 1°) le couronne elle-même, à N.-D. de Paris, et des fragments de jonc qui en proviennent ; 2°) des rameaux garnis d'épines ou des épines isolées.

La couronne provient de saint Louis, qui l'obtint de Baudouin II, empereur de Constantinople, à condition de solder une somme qu'il avait empruntée des Vénitiens, en donnant comme gage cette relique inestimable. Toutes les précautions furent prises pour se mettre en garde contre les supercheries des Grecs. Quand les ambassadeurs qui apportaient ce précieux dépôt furent de retour, saint Louis, accompagné de sa mère, des princes ses frères, et d'une nombreuse suite alla recevoir la sainte couronne à Villeneuve-l'Archevêque, à cinq lieues de Sens, le 10 août 1239. Pour lui servir de reliquaire, il fit bâtir le splendide édifice que nous admirons sous le nom de la Sainte-Chapelle. Transférée à Saint-Denis en 1791, par ordre de Louis XVI, la sainte couronne fut rapportée à Paris en 1793, dépouillée à l'hôtel des Monnaies, et placée comme un objet de curiosité profane, dans les collections de la bibliothèque nationale. Par ordre du gouvernement, elle fut restituée le 26 octobre 1804, canoniquement reconnue et déposée à Notre-Dame. Voici la description qu'en fait notre auteur (p. 206).

« La couronne est renfermée dans un anneau de cristal en six pièces attachées par trois agrafes en bronze doré, et par des fils de soie rouge, passant par des trous percés dans les rebords saillants du cristal, et formant une espèce de couture pour retenir les sceaux.

« Elle se compose d'un anneau de petits joncs réunis en faisceaux. Le diamètre intérieur de l'anneau est de 210^{mm}, la section a 15^{mm} de diamètre. Les joncs sont reliés par 15 ou 16 attaches de joncs semblables. Un fil d'or court au milieu des attaches pour consolider ces précieux débris. Le diamètre des joncs, qui sont très-fins, varie de 1^{mm}, à 1^{mm} 1/2. Quelques-uns son pliés et font voir que la plante est creuse ; leur surface, examinée à la loupe, est sillonnée de petites côtes. »

M. Rohault de Fleury ajoute à cette description une observation très-juste : « Indépendamment de l'authenticité que l'histoire assure à la relique de N. D., l'espèce d'invraisemblance qui l'environne au premier aspect, et qui cesse bientôt après un examen attentif, prouve qu'elle était vraiment la couronne de N. S. Si l'on eût voulu composer une couronne d'après l'idée toute naturelle que l'on devait s'en faire, et que les peintres ont suivie sans réflexion, on n'aurait pas simulé un anneau de joncs au lieu d'épines, et on ne l'eût pas fait d'ailleurs trop grand pour la tête. »

Tout s'explique par cette donnée si simple que l'anneau de jonc a servi de support et de centre aux branches d'épines, entrelacées tout autour. « Il fallait que le cercle fût plus grand que le tour de la tête, afin de pouvoir l'y faire entrer, malgré le rétrécissement causé par l'introduction des branches ; et l'on trouve en effet que la couronne de N. S., placée seule sur la tête, tomberait sur les épaules. On n'avait même pas besoin de nouveaux liens pour les fixer au cercle de joncs ; et les rameaux placés alternativement dessus et dessous devaient suffire pour les maintenir. C'est cette opération que les auteurs ont pu appeler le tressage. Les soldats sans doute évitèrent de toucher à ces horribles épines dont chacune, plus tranchante que la griffe du lion, fait jaillir le sang en abondance (p. 207, 208). »

Les joncs détachés de la sainte couronne sont extrêmement rares, ce qui cadre bien avec l'état de la relique principale. Il suffit de la voir pour constater qu'elle est entière : on n'a pu enlever que quelques morceaux très-petits qui se retrouvent chez les carmélites de l'avenue de Saxe, à Paris, chez les jésuites de Vaugirard, à Autun, à Lille, à Lyon et à Chablis.

Les épines, au contraire, sont fort nombreuses : on

n'en compte pas moins de 103, la plupart isolées, quelques-unes réunies sur de petites branches par 2, 3, 4 ou 5. Sont elles toutes authentiques? Leur grand nombre ne suffirait pas pour en faire douter, car la couronne tracée d'après le procédé indiqué ci-dessus, pouvait en contenir une quantité considérable. Pour résoudre cette question dans les cas particuliers, il faut examiner la provenance des reliques et aussi leur nature. Mais il ne faudrait point attacher à des caractères botaniques une importance trop absolue : il est possible que les soldats aient employé plusieurs sortes d'épines. Les reliques de Pise et de Trèves, qui ont l'une et l'autre une authenticité certaine, appartiennent au genre *rhamnus*. Elles présentent des pointes longues, acérées, qui, en s'enfonçant dans la tête, devaient causer des tourments inexprimables.

VI.

La coutume d'envelopper les cadavres d'une grande quantité de linges et de bandelettes paraît être passée des Égyptiens aux Hébreux. Saint Jean, dans le récit de la résurrection de Lazare, nous le montre lié aux pieds et aux mains avec des bandelettes, et le visage couvert d'un suaire (XI, 44). A propos de la sépulture du Sauveur, trois des évangélistes, saint Matthieu (XXVII, 59), saint Marc (XV, 46), et saint Luc (XXIII, 43), se contentent de dire qu'il fut enveloppé d'un linceul, mais cette expression générale des auteurs sacrés, qui notent cette circonstance en passant et sans entrer dans le détail, n'exclut pas l'emploi de plusieurs linges. Autour de certaines momies égyptiennes, on en a trouvé jusqu'à 200 ou 300 mètres superficiels, (V. les recherches consignées dans le livre de M. Rohault de Fleury, (p.

226-234.) Et ce que nous disons ici n'est pas une simple conjecture, qui aurait en tout cas pour elle l'analyse historique. L'évangile de saint Jean supplée au silence des trois autres. Il nous apprend que le corps du Sauveur fut lié avec des bandelettes (XIX, 40).

C'est à cette catégorie sans doute qu'appartiennent les linges sépulchraux de moindre dimension conservés dans une dizaine d'églises. Leur multiplicité n'est pas du tout un argument que l'on puisse faire valoir contre eux, si d'ailleurs des preuves solides établissent leur provenance authentique, et à défaut de preuves plus directes, une possession très-ancienne est certainement recevable.

Besançon et Compiègne possédaient autrefois des suaires qui ont disparu lors de la Révolution française. Ceux de Cadouin et de Cahors ont échappé à la profanation, et sont encore aujourd'hui l'objet de la pieuse vénération des fidèles. L'examen de ces tissus fait par des hommes compétents, est venu confirmer à leur sujet le témoignage de l'histoire. M. de Champollion juge que le linge en fin lin d'Égypte, honoré à Cahors sous le nom de Sainte-Coiffe, ou suaire de la tête N. S., doit, d'après sa structure, remonter au premier siècle de notre ère. En ce qui concerne le saint suaire de Cadouin, M. de Longpérier, sans être aussi affirmatif, a déclaré que « si l'histoire de ce tissu permet de le faire remonter au premier siècle, ce n'est pas son aspect qui constituerait un obstacle ou un moyen d'infirmation (p. 239). »

Il est à remarquer que le saint suaire de Turin, le seul qui se trouve hors de France, a fait partie autrefois des trésors sacrés dont se glorifiait notre pays. Il fut donné aux chanoines de Liré, en Champagne, le 20 juin 1353, par un gentilhomme bourguignon, Godefroy de Charny, qui disait l'avoir conquis dans les guerres contre

les infidèles. Henri de Poitiers, évêque de Troyes, ne trouvant pas l'authenticité de cette relique suffisamment établie, défendit aux chanoines de l'exposer. De nouveaux débats s'ensuivirent; l'anti-pape Clément VII révoqua les mesures prohibitives, et puis, revenant lui-même sur sa propre décision, publia un bref où il déclare que le suaire n'est point authentique et que l'empreinte du corps tracée sur l'étoffe a été faite de la main des hommes (6 janvier 1390). En 1452, la relique de Liré, que les chanoines avaient mise en dépôt pendant les guerres, passa entre les mains des ducs de Savoie; ceux-ci la retinrent malgré toutes les réclamations, et plus tard, la firent passer de Chambéry à Turin, où elle se trouve encore. Cette relique était en telle vénération au XVIe siècle, que François Ier se rendit à pieds de Lyon à Chambéry pour la visiter : saint Charles Borromée fit de la même manière et dans le même but le pèlerinage de Turin. La piété des peuples, fortifiée par de nombreux miracles, avait effacé la sentence de l'anti-pape Clément.

A propos des suaires, disons un mot des Véroniques, ou images de N. S. imprimées sur le triple linge qu'une sainte femme lui présenta quand il marchait au supplice. La plus célèbre est celle de Rome, dont on suit l'histoire en remontant le cours des âges, jusqu'à l'an 705. Les gravures que l'on distribue doivent être regardées plutôt comme une indication que comme une reproduction, car sur le voile sacré on n'aperçoit que quelques ombres, quelques contours vaguement indiqués, et non pas un portrait nettement accentué. Une autre véronique se conserve à Jaen en Espagne. Celle de Laon, qui provient des religieuses de Montreuil, n'est qu'une imitation de

celle de Rome, faite en 1249, comme on le voit dans Chifflet (1) et comme aurait dû le dire notre auteur.

Les reliques les plus intéressantes de la Passion sont, après celles que nous avons citées : 1°) la colonne de la flagellation, espèce de piédouche ou de borne de $0^{m},70$ de hauteur ; au sommet était scellé un anneau, auquel on attachait le condamné. Elle se trouve à Sainte-Praxède, à Rome. 2°) La *scala santa*, ou escalier du palais de Pilate, que franchit N. S. Cet escalier fut transporté à Rome par sainte Hélène. En 850, saint Léon IV établit la dévotion de le monter à genoux, coutume qui s'est toujours conservée depuis. A la fin, les marches se trouvèrent tellement usées par la foule des pieux pèlerins, qu'il fallut les recouvrir de doublures en bois de noyer. Des ouvertures évidées dans le bois permettent de voir l'escalier, qui se compose de vingt-huit marches de marbre blanc, à veines légèrement grises (p. 268). 3°) La lance qui servit à ouvrir le côté du Sauveur crucifié. Cette relique est à Saint-Pierre de Rome. La pointe, aujourd'hui disparue, était autrefois à Paris, parmi les trésors de la Sainte-Chapelle.

En nous séparant à regret du beau livre de M. Rohault de Fleury, nous félicitons de nouveau son auteur, et nous le remercions du soin consciencieux qu'il a mis à élucider des questions aussi intéressantes pour la foi du chrétien. C'est bien ainsi qu'il faut procéder en matière religieuse plus encore qu'en toute autre. L'Eglise ne demande que la vérité, et la vérité seule peut la servir.

E. Hautcœur.

(1) *De linteis sepulchralibus Christi*, p. 206.

DOCTRINE DE S. BONAVENTURE

SUR LA

CONNAISSANCE DE DIEU ET SUR L'ONTOLOGISME (1).

« Deus est præsens animæ ut principium conservans et continens, non autem ut objectum immutans et movens. »

S. BONAV. (2).

Depuis quelques années, l'ontologisme a soulevé de vives discussions, particulièrement en France et en Belgique. Parmi les thèses relatives à ce système et reprouvées par le Saint-Siége, il y en a une qu'enseignent tous ses partisans, quelle que soit d'ailleurs la divergence de leurs opinions subjectives. C'est que la raison humaine connaît Dieu d'une manière immédiate et par lui toutes les vérités. Le décret de la S. Congrégation du Saint-Office du 18 septembre 1861 défend d'enseigner : « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui « humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere « possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale (3). »

(1) Nous empruntons cette intéressante étude du R. P. Franciscain au *Catholique* de Mayence (avril 1870). Peu de réflexions suffiront pour la compléter et pour réfuter les conclusions arbitraires de la brochure : *Doctrine de saint Bonaventure sur la vue naturelle de Dieu, par le ch. Claessens.* (Extrait de la *Revue catholique*).

(2) Sent. lib. II, D. 3, p. 2, q. 2, ad. 3.

(3) V. la Dissertation du R. P. Kleutgen sur l'ontologisme.

Les défenseurs de cette doctrine croient pouvoir s'appuyer sur les saints Pères et particulièrement sur saint Augustin ; ils ne manquent jamais d'en appeler à l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure, qui renferme à leurs yeux d'une manière manifeste la théorie ontologiste. Tandis que les autres Pères ont trouvé leur défense, saint Bonaventure, au moins son itinéraire, a été sacrifié aux ontologistes (1). Ainsi le Docteur A. Stœckl, dans son excellente *Histoire de la philosophie du moyen âge* (vol. II, p. 915), pense que, d'après saint Bonaventure, Dieu, l'être absolu, la règle du vrai et du bien, est le premier objet de notre connaissance.

Cette interprétation ne se concilie pas avec le fait que pendant quatre siècles personne n'a jamais songé à faire de saint Bonaventure un ontologiste : ce n'est qu'après Malebranche que des voix isolées ont cherché à substituer leurs opinions aux doctrines du saint. Aussi l'examen de ses écrits nous conduira à une tout autre conclusion, au moins si l'on observe la règle élémentaire que pour comprendre un opuscule destiné aux âmes contemplatives, il faut chercher ses lumières dans les ouvrages scientifiques du même auteur, au lieu de suivre le procédé inverse en interprétant les théories scientifiques par un traité sur la vie mystique.

A côté de l'intérêt historique, cette discussion peut avoir d'autres avantages. Il est indispensable que les savants catholiques s'entendent au moins sur les *principes* de l'idéologie. A défaut d'une base commune dans cette partie importante de la philosophie, nous aurons toujours le triste spectacle de catholiques professant la même foi, et

(1) Ce travail était achevé lorsque l'auteur a pris connaissance de la dissertation du Dr J. Krause : S. Bonaventuræ doctrina ab ontologismi nota defensa. Monasterii 1868. Les conclusions de cette étude consciencieuse sont au fond identiques aux nôtres.

cependant divisés dans la défense des vérités religieuses. La concorde sera impossible tant que chacun se retranche dans sa manière de voir subjective, et préfère les données de sa raison individuelle aux lumières de tous les Docteurs de l'Église. Elle naîtra le jour où, grâce à une étude complète et approfondie, nous nous serons approprié les trésors de la science catholique du passé. Comme saint Bonaventure, de l'aveu de tous, est au nombre des penseurs les plus profonds et les plus subtils, l'étude de son idéologie et de son commentaire sur la doctrine de saint Augustin, ne peut manquer d'intéresser vivement le lecteur. Nous exposerons d'après ses ouvrages théologiques les principes fondamentaux de sa théorie de la connaissance en général et particulièrement de la connaissance de Dieu; puis nous donnerons ses appréciations sur l'ontologisme, pour finir par une analyse de l'*Itinéraire*, qui nous découvrira le vrai sens des passages controversés. Il suffira de citer les textes latins aux endroits les plus importants.

I.

1. — Comme saint Thomas, le Docteur séraphique résout le problème des idées en partie par la considération du rang que tient l'homme dans la série des êtres spirituels, en partie par l'étude de la nature humaine, en partie par l'expérience. Voici comment il développe sa théorie. In lib. II sent. dist. III, p. 2, art. 2, q. 1.) Dieu seul, réalité pure et parfaite, cause efficiente et exemplaire de toutes les choses, les connaît par son essence. L'ange connaît par son essence lui-même et tout ce qui est en lui, mais il connaît les objets créés par des idées, c'est-à-dire par des formes intellectives qui diffèrent de son essence et actualisent les facultés. Il ne les acquiert point successivement comme l'homme : elles lui sont innées,

Car, à cause de l'union avec le corps, les facultés de l'âme humaine sont en puissance : celles de l'ange sont toujours en acte. Cette différence découle de l'ordre hiérarchique entre les substances douées d'intelligence. La raison divine est l'actualité pure sans potentialité : la raison humaine, au contraire, est au moment de sa création une table rase, une puissance qui se développe peu à peu. « Est « sicut tabula nuda et ita in omnimoda possibilitate (1). » S'il y a par conséquent une troisième raison tenant le milieu entre Dieu et l'homme — celle de l'ange — la différence indiquée plus haut est fondée sur la nature des êtres.

L'homme ne connaît ni par son essence, ni par des idées innées, mais par une raison à actualiser, à cause de l'union des deux substances. Elle produit une troisième nature, une *per essentiam* (*quum communicet corpori esse et ex iis fiat unum per essentiam*), qui possède une opération propre (*debetur propria operatio secundum quod est unum*), distincte de la vie, du sens et du mouvement local. En conséquence, l'âme dépend du corps non-seulement pour la sensibilité, mais aussi en quelque manière pour son activité intellectuelle. De même que son existence suppose les bonnes dispositions du corps, quoiqu'elle puisse exister sans lui, son activité propre suppose le concours du corps (lib. II, dist. XXV, p. 2, art. 1. q. 6).

2. — Comment devons-nous concevoir ce rapport de dépendance? Dans sa réponse, saint Bonaventure évite comme saint Thomas, d'une part les exagérations de l'empirisme et du traditionalisme, et de l'autre celles de l'idéalisme et de l'ontologisme. D'après sa doctrine, les connaissances intellectuelles sont dues au concours de l'activité sensible et intellectuelle, dont la première atteint les qualités sensibles,

(1) Homo quum nascitur, non habet cognitionem nec speciem singularium, nec communem nec propriam (Ibid. ad 4).

la seconde pénètre les essences des choses. Le nom seul, dit-il, *intellectus* (*intus legere*), indique la perception de la nature de l'objet. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer la différence des deux perceptions : les sens s'attachent aux qualités extérieures ; l'intellect, infiniment supérieur aux sens, va jusqu'à l'être, qui d'après Aristote est l'objet propre de la raison. La connaissance débute par l'intuition sensible et n'est parfaite que lorsque par l'intelligence elle saisit l'essence intime des choses. (*De Septem donis ; de Dono intellectus*, c. 2.) (1). Si l'on demande maintenant comment la raison, appuyée sur la perception sensible, saisit les essences, il faut établir d'abord que les objets perçus par les sens ne peuvent agir sur l'intelligence ni produire des idées. Il faut en conséquence accorder à l'esprit une force de rendre intelligibles les perceptions sensibles (*phantasmata*) en abstrayant les caractères individuels pour conserver les seules notes essentielles et nécessaires. Cette force est l'*intellectus agens*, correspondant à l'*intellectus possibilis* (l. c., c. 1, et lib. II, dist. XXIV, p. 1, art. 2, q. 4, ad 2). A propos de la nature et de la différence de ce double intellect, il y a plusieurs opinions. La plupart sont fausses : les trois qui sont dignes d'attention ne diffèrent pas au fond, car toutes s'accordent à affirmer que l'intellect actif est une force de l'âme distincte de l'intellect possible, destiné à illuminer les *phantasmata*. Selon quelques-uns, l'intellect agent serait la substance divine, ou Dieu même, et l'intellect possible serait la substance de notre âme. Ils fondent cette conception sur les paroles de saint Augustin, qui enseigne en plusieurs endroits que la lumière qui nous illumine, le maître qui nous instruit, la vérité qui nous dirige, c'est Dieu, conformément à la parole de saint Jean : *Erat lux vera*, etc. Cette manière de parler énonce une

(1) Cf. lib. II, dist. 17, art. 1, q. 2, ad 4.

vérité qui s'accorde avec la foi catholique, mais elle n'a rien à faire avec notre question : *Nihil tamen est ad propositum.* Puisque notre âme a reçu la puissance d'entendre, comme les autres créatures ont reçu la puissance d'accomplir d'autres actes, ainsi, quoique Dieu soit le principal agent dans l'action de toutes les créatures, il a cependant donné à chacune d'elles une force active proportionnée à son opération. Et de même, il faut admettre sans hésitation qu'il a donné à l'âme l'intellect actif, afin de rendre intelligibles *par voie d'abstraction* les intuitions sensibles. (Ibid. in Concl. ad opin. primam.)

Chose incroyable, on a cité ce passage comme une preuve de l'ontologisme de saint Bonaventure (1). Il prouve précisément le contraire, en expliquant la formule de saint Augustin dans le sens du *concursus Dei naturalis*, sens manifestement opposé au système ontologiste.

3. — Le saint Docteur expose d'une manière encore plus claire sa théorie des idées à l'occasion de la question : La conscience est-elle un *habitus* inné ou acquis ? (Lib. 2, dist. 39, art. 19, 2.)

La réponse est importante à plus d'un titre. A côté de l'opinion des Platoniciens réfutée par saint Augustin et par Aristote, que l'union avec le corps empêche l'âme de se souvenir de ses idées, il y a encore trois opinions sur l'origine de la connaissance habituelle. Elles s'accordent à admettre que la faculté habituelle n'est ni simplement innée, ni simplement acquise, mais en quelque sorte innée et acquise. Elles diffèrent cependant en expliquant la ma-

(1) Cf. Ubaghs : *De Mente S. Bonaventurae, etc.*, p. 15. — *Revue catholique*, 1857. Livr. VI, p. 423.

Le ch. Claessens (*Doctrine de S. Bonaventure, etc.*, p. 65) dit à propos de ce passage : « Ce texte est capital et ne peut guère laisser de doute. La raison est éclairée immédiatement de Dieu même... » Il est vrai qu'il supprime la proposition finale du texte, que l'intellect actif procède par voie d'abstraction. Est-ce scientifique ?

nière dont elle est innée et acquise. Suivant les uns, la puissance habituelle est innée à *l'intellectus agens*, acquise par l'*intellectus possibilis ;* d'après les autres les *habitus cognitivi* sont innés *quoad cognitionem in universali,* acquis *quoad cognitionem in particulari*, ou bien innés *quoad cognitionem principiorum*, acquis *quoad cognitionem conclusionum*. Ces deux opinions contraires à la doctrine d'Augustin et d'Aristote ne sont pas admissibles. La troisième, conforme aux paroles de ces deux maîtres, soutient que les *habitus cognitivi* sont innés à cause de la lumière intellectuelle par laquelle nous connaissons, acquis par rapport aux espèces intelligibles. Tous sont unanimes à dire que la puissance cognitive possède une lumière qui se nomme judiciaire naturelle ; mais les espèces des choses nous sont acquises par l'entremise des sens, ainsi que le philosophe le dit expressément en plusieurs endroits. Personne ne connaît le tout ou sa partie, son père ou sa mère, à moins qu'il n'en ait reçu l'espèce par quelque sens extérieur. Ce qui explique le fait qu'un homme privé d'un sens manque des idées correspondantes. C'est cette lumière ou judiciaire naturelle qui dirige notre âme, quand elle connaît soit les principes spéculatifs, soit les principes pratiques. Or, de même qu'entre les données de l'entendement spéculatif, les unes sont extrêmement évidentes, par exemple les axiomes, et que d'autres, par exemple les conclusions particulières, ont un moindre degré d'évidence, ainsi l'entendement pratique a des données plus ou moins évidentes. De même donc que la connaissance des principes spéculatifs est innée, à raison de la lumière qui suffit à nous les faire connaître sans autre instruction, *après que nous avons acquis par le concours des sciences les idées qui les composent :* ainsi la connaissance des principes moraux est innée à raison de la lumière suffisante à nous les faire connaître.

La conscience est donc un *habitus quodam modo innatus,*

à raison de la lumière qui nous dirige dans les choses morales. Néanmoins elle est un *habitus acquisitus* à raison des espèces intelligibles des choses connues (1); de même elle est acquise par rapport aux actions particulières. Quant aux choses que l'on connaît par leur essence et non par quelque espèce, par exemple, l'amour ou la crainte de Dieu, on peut dire sans restriction que nous en avons la connaissance innée. Car nous ne connaissons pas Dieu comme un objet sensible, *per similitudinem a sensu acceptam*, par une espèce reçue immédiatement de l'objet par le sens et communiquée à l'entendement, mais plutôt la connaissance de Dieu, comme dit saint Jean Damascène, nous est naturellement imprimée. Les sentiments d'amour et de crainte ne nous sont pas non plus connus par une similitude venue de l'intérieur, mais par leur essence, car ces sentiments sont essentiellement dans l'âme.

Ces principes nous fournissent la solution de la question : Si toutes les connaissances viennent des sens? La réponse est négative, car l'âme connaît Dieu, elle-même et ses sentiments sans le secours des sens *extérieurs*. Les paroles d'Aristote : « Toute connaissance vient des sens », doivent être entendues des choses présentes à l'âme *per similitudinem abstractam*, dont il est dit qu'elles sont dans l'âme *per modum scripturæ*. Voilà pourquoi Aristote affirme qu'au moment de la création rien n'est *écrit* dans l'âme, non point parce qu'il n'y a aucune *notitia* en elle, mais parce qu'il n'y a pas de *pictura vel similitudo abstracta*. C'est l'idée de saint Augustin lorsqu'il dit : « Dieu nous a donné une judiciaire noble (*nobile judicatorium*) par laquelle nous discernons dans le livre de la lumière (la vérité, la lumière des

(1) Habitum innatum dicit respectu luminis directivi.... quodam modo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit nobis bona et quod est seminarium aliorum habituum acquirendorum — acquisitus respectu specierum ipsorum cognoscibilium

ténèbres ; car la vérité est naturellement gravée dans le cœur humain. » Ces dernières paroles pourraient faire soupçonner que le saint Docteur diffère des autres scolastiques dans sa doctrine de la connaissance de Dieu. Il n'en est rien cependant : bientôt nous aurons l'occasion de fixer le sens de ces formules générales.

4. — Le passage suivant jette une vive lumière sur la théorie du saint (lib. I, dist. 17, art. 1, p. 1, q. 3).

Il est certain que les pécheurs qui n'ont pas la charité en ont une connaissance spéculative. Cette connaissance ne pouvant être ni *per essentiam*, ni *per similitudinem a sensibus acquisitam*, est due ou bien à une similitude infuse, ou bien à une similitude innée. Ce qu'on connaît d'une de ces manières est connu, comme dit saint Augustin, dans la vérité éternelle, parce que la vérité (Dieu), inspire cette connaissance comme chez les prophètes, ou l'imprime dans l'âme, conformément aux paroles du Psalmiste : « Signa-« tum est imper nos lumen vultus tui, Domine » (1). Le pécheur n'ayant pas la *species* infuse de la charité, la connaît par une espèce innée. Celle-ci est de deux sortes : une similitude de l'objet, comme celle d'une pierre, ou une similitude qui est en même temps une certaine vérité elle-même. L'espèce-image, la *pictura*, n'est jamais innée à l'âme, mais l'autre est une impression de la vérité suprême. « Secunda species est impressio aliqua summæ veritatis in « anima, sicut, verbi gratia, animæ a conditione sua datum « est *lumen quoddam directivum* et quædam directio natu-« ralis, data est etiam ei affectio voluntatis : cognoscit ergo « anima quid sit rectitudo et quid affectio, et ita quid rec-« titudo affectionis. » En conséquence, saint Augustin disant que ces *habitus* sont connus dans la vérité, n'exclut point

(1) Utraque autem (scil. cognitio) dicuntur ab Augustino cognosci in veritate æterna, aut quia veritas cognitionem infundit, ut in prophetis, aut quia a conditione imprimitur, secundum illud : Signatum est, etc.

toute espèce de l'intellect, mais il veut dire qu'à côté de la *species*, il y a certaine vérité, imprimée par Dieu dans l'esprit humain.

De ce texte important découlent deux corollaires :

a) Saint Bonaventure entend l'expression de saint Augustin : « Aliquid cognoscere in veritate æterna, » de la même manière que saint Thomas qui souvent affirme que nous connaissons dans la *veritas prima*, *in quantum resultat in anima*, *sicut in speculo*. (Cf. *de Veritate*, q. 1, art. 4 et 6.) En conséquence, lorsque nous trouvons ces paroles dans les ouvrages de saint Bonaventure, nous savons quel sens il attache à ces expressions équivoques.

b) Saint Bonaventure n'admet pas les idées innées de Descartes. Il admet avec tous les scolastiques la faculté innée de l'âme, qui, faite à l'image de Dieu, possède l'énergie, la force, la facilité spontanée de produire les idées par une abstraction directe ou indirecte des sens. En ce sens, l'idée de Dieu est innée ; elle ne se forme pas, comme les idées du corps, par une abstraction immédiate, mais par un raisonnement spontané, facile et élémentaire, presque par le *lumen rationis* (*quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis*, *quod signatum est super nos*). C'est ainsi, par exemple, que parle en plusieurs endroits Alexandre de Halès, maître de saint Bonaventure, en renvoyant le lecteur au chapitre où il est dit : « Il y a une double connaissance de Dieu, actuelle et habituelle. La dernière est imprimée par la nature, *quia inest naturaliter nobis habitus impressus scilicet primæ veritatis in intellectu*, *quo potest conjicere ipsum esse*, *et non potest ipsum ignorari ab anima rationali* (*Summa theol.*, lib. 1, q. 3, membr. 2.)

Que le lecteur juge en passant de quel droit le chanoine Claessens écrit (p. 55) que, d'après saint Bonaventure, l'idée de Dieu nous est naturellement imprimée, que les habitudes (?) cognitives de la raison pratique et spéculative nous

sont innées ; que les principes généraux des sciences nous sont innés et ne *dérivent en aucune manière des sens et de l'expérience.* » Il ne paraît pas saisir le premier mot de la question, la différence entre les idées innées et la faculté de les abstraire.

Ceci deviendra encore plus manifeste quand nous aurons expliqué le passage du lib. I, dist. 3, p. I, q. 1 ad 5, dont les ontologistes abusent. Saint Bonaventure fait l'objection suivante : « Dans la connaissance le sujet doit être informé par l'objet ou *per essentiam* ou *per similitudinem.* Or, Dieu ne peut informer l'âme d'aucune de ces manières. » Voici la réponse : « Dieu est présent à l'âme même et à toute intelligence par la vérité; et voilà pourquoi il n'est pas nécessaire d'abstraire de lui une similitude par laquelle il soit connu. Néanmoins, au moment où l'intelligence connaît Dieu, il se forme en elle une certaine notion (*notitia*) qui est une certaine ressemblance imprimée et non pas abstraite. Inférieure à Dieu, parce qu'elle se trouve dans une nature inférieure, elle est supérieure à l'âme, puisqu'elle la perfectionne. C'est aussi ce que dit saint Augustin. » Comme dans la perception sensible des corps se produit une image dans l'âme, ainsi dans la connaissance de Dieu se forme une similitude qui le représente d'une manière imparfaite (1).

Le sens de ces paroles devient encore plus clair quand on les confronte avec la réponse donnée à la même objection au lib. II, dist. 3, p. 2, art. 2, q. 2, ad *4*, où le Saint demande si l'ange a une connaissance immédiate de Dieu. A côté de la connaissance *per speciem* et *per essentiam* il y a encore celle *per effectum.* Les effets qui nous conduisent à Dieu sont les choses visibles, les substances spirituelles

(1) Quand le ch. Claessens affirme (p. 5) que « Dieu même *informe* l'âme, » il ne comprend probablement pas la portée de ces paroles. Au moins on ne trouve rien de semblable dans S. Bonaventure.

et la lumière naturelle de la raison, qui constitue une similitude non pas abstraite, mais infuse de Dieu (1). Il faut donc répondre à l'objection que l'énumération des moyens de connaître est incomplète. Nous rencontrons ici la doctrine de saint Thomas. Un objet peut être connu ou bien *per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente*, ou *per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva*, ou enfin *per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo* (S. 1 p, q. 56, a. 3) ; et il ajoute, comme saint Bonaventure, que nous connaissons Dieu de cette troisième manière : *Tertiæ cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem ejus in creaturis resultantem.*

Après ces explications, nous comprenons pourquoi le S. Docteur affirme que l'âme perçoit Dieu sans le secours des sens, *et in veritate.* En résumé, d'après sa théorie : l'homme ne connaît pas les choses par son essence, ni par des idées innées : il acquiert ses premiers concepts par abstraction de l'*intellectus agens* sur les espèces sensibles. Après il forme les principes d'une façon spontanée, sans instruction aucune, et s'élève par la lumière de sa raison (qui le fait image de Dieu), à l'auteur de toutes choses, en recherchant la cause des choses visibles, incorporelles et intellectuelles.

Ces principes sont évidemment incompatibles avec l'ontologisme, et nous autorisent à ranger S. Bonaventure parmi les adversaires du système. Mais il y a plus : le saint le condamne en termes formels.

(1) Est adhuc tertius modus cognoscendi, scilicet per effectum. Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales et per influentiam luminis connaturalis potentiæ cognoscenti....

II.

DOCTRINE DE SAINT BONAVENTURE SUR L'ONTOLOGISME.

5. — Malebranche, le père de l'ontologisme, affirme que dans le phénomène de la connaissance notre intelligence n'est que passive sous l'action divine. Les scolastiques y discernaient une double activité : celle de l'intellect actif, illuminant le fantôme et produisant la *species impressa*, et celle de l'intellect possible, posant l'acte dont le terme est la *species expressa* (1). D'après cette distinction, l'assertion de Malebranche : Dieu seul agit dans notre connaissance, — admet un sens plus ou moins large : Dieu produit immédiatement les espèces intelligibles et complète l'acte de connaître ; ou bien Dieu produit les *species impressas* par lesquelles nous connaissons ; ce qu'il pourrait faire de deux façons, en s'unissant immédiatement à notre intelligence, ou en provoquant l'espèce chaque fois que nous connaissons.

La thèse de Malebranche admet partant trois explications. La seconde représente l'opinion des ontologistes modernes. La dernière fut défendue par quelques idéalistes (Berkeley); elle abandonne le principe ontologiste. La première l'exagère au contraire et appartient en propre aux panthéistes. En examinant la seconde, nous faisons abstraction de la grande erreur ontologiste censurée par le Saint-Siége : « Universalia a parte rei considerata a « Deo realiter non distinguuntur » (18 septembre 1861). On peut voir la réfutation dans le *Traité de saint Bonaventure sur les idées divines* (lib. I, dist. 35, 36).

Ici nous considérons l'ontologisme tempéré, qui place les idées objectives en Dieu, *causaliter, exemplariter et eminenter*,

(1) Pour montrer combien M. Claessens, l'interprète de S. Bonaventure, est au courant de la terminologie scolastique, il suffit de citer : « Aujourd'hui on donne à l'*espèce impresse* le nom de *sensation* (?), et à « l'espèce intelligible le nom de *concept empirique* (?) »

et qui affirme que notre raison connaît Dieu d'une manière immédiate et en Lui toute vérité. Nous citerons trois passages du grand Docteur, où il réfute en même temps l'ontologisme et ses prétendus arguments.

6. — Quelle était la connaissance de Dieu qu'avait Adam avant le péché? Voici la réponse du Docteur séraphique (lib. II, dist. 23, a. 2, q. 3) : « Tous lui accordent une connaissance intermédiaire entre la nôtre et celle de la vie future : mais il y a une grande diversité d'opinions quand il s'agit de la définir plus exactement.... La seconde opinion soutient que les âmes pures jouissent de la vision de Dieu ici-bas comme au ciel, tant dans l'état d'innocence que de nature déchue : la différence des deux états est graduelle, de manière que le premier homme contemplait Dieu d'une façon moins parfaite que les bienheureux, mais plus parfaite que les saints dans la vie présente.

« Cette seconde opinion, moins opposée à la vérité que la première, n'est pas conforme aux doctrines des Saints,... et les Docteurs, appuyés sur saint Paul, enseignent unanimement que pendant notre pèlerinage ici-bas nous marchons dans les ténèbres de la foi, et non pas dans les clartés de la contemplation. Les autorités qui paraissent enseigner que nous voyons Dieu dans cette vie, doivent être entendues d'une autre manière : « Non sunt intelligendæ quod « videatur in sua essentia ; sed quod in *aliquo effectu infe-* « *riori cognoscatur*, » si l'on excepte ceux qu'une extase surnaturelle a élevés au-dessus des forces de la nature, comme nous le croyons de saint Paul.

« La troisième opinion affirme que Dieu est contemplé au ciel immédiatement et parfaitement (*quantum est ex parte videntis*) ; ici-bas, médiatement et imparfaitement ; dans l'état d'innocence primitive, immédiatement et imparfaitement... Mais les paroles de Hugues de Saint-Victor ne peuvent avoir ce sens ; car les raisons données et les autorités citées

excluent cette opinion, suivant laquelle la connaissance de Dieu qu'avait Adam, tenait le milieu entre la connaissance de l'état de gloire et celle de l'état de misère. Ce n'est que dans l'état de gloire que Dieu sera vu immédiatement et dans sa substance, sans qu'il y reste la moindre obscurité. Dans l'état d'innocence et dans celui de nature déchue, la vision de Dieu est médiate et spéculaire, avec cette différence cependant que primitivement Dieu était vu *per speculum clarum*, puisque dans l'âme il n'y avait encore aucun nuage du péché, tandis que dans notre condition présente Dieu est vu *per speculum obscuratum*, miroir terni par le péché du premier père (1). »

Comment saint Bonaventure prouve-t-il cette doctrine, diamétralement opposée à l'ontologisme ?

7. — Ce système supprime la différence entre la connaissance de Dieu en cette vie et dans l'autre. Le saint développe longuement ce thème et distingue « quadruplex « genus cognoscendi Deum, videlicet per fidem, per con- « templationem, per apparitionem et per apertam visionem. « Et primum est gratiæ communis, secundum est gratiæ « excellentis, tertium gratiæ specialis, et quartum gloriæ « consummantis. » Il démontre cette division, la nécessité du *lumen gloriæ*, la différence entre la connaissance et l'amour, et que « quamvis immediata Dei dilectio sit in « via, non tamen oportet quod *visio sive cognitio sit* « *immediata*. » (Ibid. ad 4.) En Adam « mens humana erat « in similitudine gratiæ, sed perducenda erat ad deifor- « mitatem gloriæ, in quo non solum *aspiceret divinum* « *effectum*, sed etiam vultum desideratum. »

(1) Il faut une grande naïveté pour conclure de ce texte que S. Bonaventure est ontologiste. Il dit qu'Adam voyait Dieu *à travers un miroir*, avait une connaissance *médiate*. Peut-on nier plus catégoriquement la vision *immédiate* des ontologistes ? M. Claessens cependant ne paraît pas le comprendre (p. 15).

8. — Le second argument repose sur l'excellence de la nature divine, élevée au-dessus de toute intelligence créée. Ainsi au lib. II, dist. III, art. 2, q. 2, il refuse aux anges la vision naturelle de Dieu, « quod divina lux propter sui « eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturæ creatæ. » L'œil de l'homme ne peut contempler le soleil, quelle que soit l'abondance de la lumière, si les rayons ne frappent pas l'organe : de même la créature ne peut voir Dieu sans une lumière, une grâce spéciale. (Ibid. *in Fundamento.*) L'Ange connaît Dieu « per medium, scilicet per effectum... « Unde naturaliter videbat per speculum et per vestigium, « quamvis non per ænigma. » La doctrine de saint Augustin — entre Dieu est l'esprit il n'y a pas de *medium* — doit être entendue du moyen « in ratione *efficientis vel influen-* « *tis* ; cadit tamen medium manuductionis, quod tamen « non habet rationem medii proprie, quia magis subservit « potentiæ cognoscenti quam præsit. » (Ibid. ad 6.)

Saint Augustin réfute les philosophes qui pensaient qu'entre l'âme et Dieu il y a un *medium*, une intelligence *in ratione efficientis*. Donc, conclut le chanoine Claessens, (p. 15, 48), il est ontologiste. Preuve évidente que le chanoine ne comprend rien à la question. Tous nous avouons que Dieu et non pas l'ange est la cause *efficiente* et l'objet de notre lumière intellectuelle. La question n'est pas là. Mais il s'agit de savoir si Dieu est immédiatement présent à mon esprit quand je le conçois, et s'il est lui-même l'idée que j'ai de lui. Saint Bonaventure le nie et apporte les preuves que nous développons.

9. — Le troisième argument découle de la nécessité du *lumen gloriæ* disposant l'intellect créé à voir Dieu. Cette nécessité existe même pour l'âme du Christ. (Lib III, dist. 14, a. 1, q 1.) Le Verbe, quoique intimement uni à l'humanité, ne fut pas reconnu par elle, parce que l'œil matériel ne peut saisir un être spirituel ; de même l'âme du Christ, sans

être disposée par une lumière qui la rendait semblable à Dieu, ne pouvait, malgré l'union hypostatique, contempler le Verbe.

Les ontologistes, nous le savons, cherchent à éluder ces arguments par la prétendue différence qu'ils établissent entre la vision de la vie présente et celle de la vie future. Ici, disent-ils, nous voyons Dieu comme l'Être absolu, plus tard nous le verrons dans son essence. — Sans nous arrêter à la possibilité de cette distinction (1), nous affirmons catégoriquement que notre saint Docteur l'ignore. Il refuse à l'homme ici-bas toute vision de Dieu; pour lui les expressions : connaître Dieu d'une manière immédiate, dans son essence, tel qu'il est, sont synonymes; l'ange même n'a qu'une connaissance naturelle *per effectum;* il rejette l'interprétation ontologiste de quelques phrases de saint Augustin. De plus il réfute l'erreur des Béguards (qui a des affinités avec l'ontologisme), et affirme que Dieu, s'il est vu, est connu dans son essence, parce que sa simplicité infinie n'admet pas de distinction. (Lib. III, dist. 14, art. 1, q. 2, ad 3 et 4.)

10. — Le passage le plus important se touve au lib. I, dist. 3, p. 1, art. 1, où le Docteur séraphique réfute les arguments ordinaires des ontologistes.

Dieu, auteur et cause des créatures, se révèle dans ses œuvres, comme la sagesse de l'artiste se manifeste dans ses ouvrages. Il y a pour cette manifestation une raison de convenance et une raison de nécessité. Il convient que Dieu se manifeste dans les créatures, qui conduisent nécessairement à leur auteur; de plus, c'est indispensable, car l'âme ne peut saisir Dieu dans sa nature spirituelle : elle a besoin, pour ainsi dire, de la lumière matérielle des créatures. (Lib. I,

(1) Le R. P. Kleutgen, dans son excellent ouvrage sur la *Philosophie scolastique* (Dissert. de la Méthode), a parfaitement démontré l'inanité de ces distinctions ontologistes.

dist. 3, p. 1, a. 1, q. 2.) Quelles sont les objections ontologistes contre cette *sententia communis*? Les créatures finies disent-ils, ne peuvent conduire l'âme à la notion du créateur. La raison a beau élaborer les intuitions sensibles, amonceler le fini ; elle n'y trouve pas ce qu'il ne renferme pas; jamais elle n'aura de cette façon l'idée de l'infini.

11. — Cette objection de tous les ontologistes se trouve à peu près dans les mêmes termes chez saint Bonaventure (Ibid., q. II, ad 3 et 4). Tout ce qui nous conduit à la connaissance d'un objet doit lui ressembler ; or Dieu et les créatures n'ont rien de commun entre eux. Plus loin : On ne peut aller des créatures à Dieu, parce qu'il y a une distance infinie entre Dieu et la plus parfaite des créatures. Le saint Docteur répond : Dieu n'a rien de commun avec la créature *in sensu univoco*, mais il existe une communauté d'analogie qui implique un rapport réciproque, comme par exemple entre l'*exemplar* et l'*exemplatum*, en vertu duquel les perfections créées sont analogiquement en Dieu.

Le procédé analytique qui nous conduit des créatures à Dieu peut être entendu de deux manières. D'abord, *quantum ad aspectum præsentiæ* : l'âme reconnaît par la considération des œuvres la présence du Créateur. De cette façon tout nous mène à Dieu et les degrés de l'échelle, loin d'être infinis, sont au nombre trois : le visible, le spirituel, et la lumière intellectuelle dont Dieu est la cause immédiate. Le second sens, qui attache à ce procédé la valeur d'une idée parfaite (*quantum ad æqualitatem æquiparantiæ*), est purement et simplement inadmissible, car, à ce point de vue, rien de fini ne représente complétement Dieu.

Cette réponse est celle que nous donnons aussi aujourd'hui aux ontologistes. Ce n'est pas en multipliant le fini, que nous nous formons l'idée de l'infini, comme le supposent les ontologistes par ignorance ou par mauvaise foi.

Mais l'âme peut s'élever en raisonnant du fini à l'infini, parce que Dieu est présent à l'âme et qu'il y a un rapport de causalité et d'analogie entre le Créateur et les créatures. Le Saint nous expose comment cela se fait (Ibid., q. 2, ad 1) : Nous écartons de Dieu les imperfections, et nous lui attribuons les « perfections des créatures de la manière la plus parfaite, » car nous arrivons à cette connaissance *via causalitatis, ablationis et excellentiæ* (Cf. lib. I, dist. 22, q. 2, et q. 3 in corp. et ad 2.) Elle reste cependant toujours imparfaite.

12. — Dieu est immédiatement présent à l'âme humaine : donc il est le premier objet de son activité intellectuelle.

Cet argument de quelques ontologistes a été réfuté plus haut (n. 9) d'après saint Bonaventure ; comme nous l'avons vu, l'âme du Christ elle-même n'a point, en vertu de l'union hypostatique, la faculté immédiate de voir Dieu.

La réponse complétement décisive se trouve lib. II, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 3 : « Quod objicitur, quod « Deus præsentialiter est in anima, dicendum, quod esse « præsens alicui, hoc est dupliciter : *vel ut principium con-* « *servans et continens*, vel ut objectum *immutans et movens.* « Primo modo est Deus præsens angelo, ut lux cæco : *se-* « *cundo modo non*, et ideo non est *simile* de anima et ejus « habitibus (que l'âme connaît per essentiam et præsen- « tiam), quoniam præsentes sunt animæ utroque modo. Et « ratio hujus est, quoniam hæc cognoscibilia non super- « sedunt cognoscentis potentiam et naturam. » Ailleurs il est dit que nous connaissons Dieu *ut absentem.* (Lib. II, dist. 10, a. 1, q. 1, ad 1.)

En présence de ces passages lumineux, que les ontologistes ont soin de laisser dans l'ombre, on ne peut plus douter de l'opinion du saint, qui est celle de saint Thomas.

13. — Les autres objections des ontologistes supposent ce principe qu'on ne peut connaître le fini, l'imparfait, que par une comparaison avec l'infini et le parfait. C'est ici surtout qu'ils en appellent aux chap. 3 et 5 de l'*Itinéraire*.

L'analyse de cet opuscule va nous fournir le vrai sens des textes controversés.

III

L'ITINÉRAIRE ET SA DOCTRINE SUR LA CONNAISSANCE DE DIEU.

14. — Gerson appelle l'*Itinéraire* du Docteur séraphique « non opusculum, sed opus immensum, cuius laus superior est ore mortalium. » En dehors des Saintes Écritures, l'auteur de cette étude ne connaît point d'écrit qui condense dans un cadre aussi restreint une telle abondance de profondes idées philosophiques et théologiques. Plus que tous les ouvrages du saint, il découvre son regard pénétrant et universel, la profondeur de son admirable génie. Souvent l'opuscule a été mal compris, non pas tant à cause de sa concision, que par ignorance de la doctrine, de la terminologie et du but de l'auteur.

Le dessein qu'il se propose n'est pas de nous conduire par la spéculation philosophique à la connaissance naturelle de Dieu : il se place au point de vue de la pieuse contemplation, appuyée sur la foi et élevée à un degré supérieur de lumière surnaturelle.

Le prologue ne laisse pas de doute à cet égard : « Præventis igitur divina gratia humilibus et piis, compunctis « et devotis, unctis oleo divinæ lætitiæ et amatoribus di- « vinæ sapientiæ et ejus desiderio inflammatis, vacare vo- « lentibus ad Deum magnificandum, amandum et etiam « degustandum, speculationes subjectas propono, insinuans « quod parum aut nihil est speculum exterius propositum,

« nisi speculum mentis nostræ tersum fuerit et politum. » — Il nous prémunit même contre les conséquences fâcheuses qu'entraînerait une lecture faite sans la préparation nécessaire : « Ne forte ex ipsa speculatione radiorum « in graviorem incidas foveam tenebrarum. »

Le but de l'Itinéraire est de conduire l'âme contemplative, au moyen de ses connaissances naturelles et surnaturelles, *ad pacem per exstativos excessus sapientiæ christianæ*, ou bien *ad Deum magnificandum, amandum et etiam degustandum.* Ce caractère de l'opuscule nous fournit trois principes, qui doivent nous guider dans son interprétation.

a) Nous devons chercher la clef de l'Itinéraire dans les œuvres théologiques du saint, suivant la règle générale qui veut qu'on interprète un traité mystique par les ouvrages scientifiques.

b) Si le texte de l'Itinéraire n'est pas conforme à la doctrine générale du saint sur l'ontologisme, nous devons tenir compte du caractère propre de cet opuscule, pour résoudre l'apparente contradiction.

c) L'Itinéraire renferme des thèses incompatibles avec la vision naturelle de Dieu. Notre interprétation, basée sur les passages du même auteur, est par conséquent légitime et justifiée.

Nous allons analyser maintenant l'opuscule en ajoutant quelques observations pour en faciliter l'intelligence.

CHAPITRE I.

15. — Pour indiquer le chemin que suit l'âme désireuse d'arriver au degré suprême de la connaissance et de l'union avec Dieu, il faut prendre son point de départ dans la nature de l'homme. Elle est telle que l'esprit ne peut monter à Dieu que par l'échelle des créatures : « Quum

secundum statum conditionis nostræ ipsa rerum universalitas sit scala ad ascendendum in Deum. »

Dans l'univers il y a des êtres visibles qui sont hors de nous, d'autres spirituels qui sont au-dedans de nous ; il y a les créatures corporelles qui sont l'empreinte (vestigium) de la Divinité ; puis il y a notre âme qui est une véritable image de Dieu. De là trois degrés de la contemplation. Premièrement, l'âme considère les vestiges extérieurs de Dieu dans la créature matérielle ; secondement elle se replie sur elle-même pour étudier l'image de son auteur ; troisièmement, elle s'élève au-dessus d'elle-même et fixe l'œil sur le premier principe de tout. Chacun des trois grands objets doit être envisagé de deux manières : puisqu'on peut considérer Dieu comme α et ω à travers le miroir et dans le miroir (ut per speculum et ut in speculo), il résulte de là six degrés de spéculation, et à chacun d'eux correspond une puissance spéciale (gradus potentiarum animæ.) Le *sens* considère Dieu par son vestige, l'*imagination* dans son vestige. La *raison* le considère par son image, l'*intellect* dans son image. L'*intelligence* le considère par son être, et la *synderèse* dans sa bonté.

Nous ajouterons ici quelques observations :

I. L'expression « cognoscere per speculum et in speculo », est expliquée par l'auteur *Sent.* lib. I, dist. 3, p. 1, q. 3. Connaître Dieu *dans* les créatures, c'est constater sa présence et son action. Nous possédons ici-bas cette connaissance d'une manière imparfaite : elle sera parfaite dans la vision de Dieu. Connaître Dieu *par* les créatures, c'est s'élever jusqu'à lui de façon que les créatures constituent comme une échelle pour nous y conduire. *C'est la connaissance propre à l'homme ici-bas*, comme l'écrit saint Bernard à Eugène.

II. Le S. Docteur a emprunté à l'ouvrage *de Septem Itineribus æternitatis* (*de Tertio Itinere*, dist. 4, art. 3), la

division citée des puissances de l'âme; comme il a pris dans le *Traité de Spiritu et Anima*, attribué à saint Augustin, les six degrés de la contemplation.

III. Les degrés suivent une loi hiérarchique. L'un suppose l'autre, de façon qu'il faut franchir les premiers pour arriver aux subséquents.

IV. L'ordre et le procédé analytiques — des créatures au Créateur — sont diamétralement opposés aux principes ontologistes.

16. — Dans la nature brute, dans la nature animée, dans toutes les choses qui tombent sous nos sens, resplendissent comme dans un miroir l'infinie puissance, la sagesse et la bonté du Créateur. Ces trois perfections se manifestent à l'homme de trois manières. D'abord par la *mesure*, le *nombre* et le *poids*, qu'on aperçoit dans toutes les choses; ensuite par l'origine, le cours et le terme du monde; enfin, par les différentes sortes d'êtres qui le constituent. Cette considération se multiplie suivant qu'on considère les créatures sous l'un des sept aspects suivants : l'origine des êtres créés, leur grandeur, leur multitude, leur beauté, leur plénitude, leur opération multiple et l'ordre qui les harmonise. Tout cela nous conduit comme par la main vers l'Être premier et suprême; par tout cela l'homme s'élève de la terre, comme par un vestige, pour concevoir Dieu.

Trois observations feront ressortir l'importance de ce passage :

I. Comme il résulte de l'observation faite plus haut sur l'expression *per speculum* et *in speculo*, l'âme placée sur ce premier degré de la contemplation doit avoir la connaissance intellectuelle des créatures, pour s'élever à Dieu. En conséquence, d'après saint Bonaventure, la connaissance *intellectuelle* du monde est possible sans la connaissance de Dieu; assertion que nient les ontologistes.

II. Indépendamment de la notion de Dieu, l'âme connaît les différents degrés de perfection créée par la comparaison des créatures entre elles. Qu'en disent les ontologistes, qui prétendent qu'on ne peut connaître l'imparfait sans la notion du parfait ?

III. L'âme contemple ici les créatures du côté positif, en tant qu'elles renferment les perfections du poids, du nombre, de la substance, etc. Leur côté négatif (leurs limites) n'est considéré que dans la comparaison entre elles. Elles élèvent l'âme à Dieu comme tout effet nous conduit à sa cause. En résumé, c'est par la *via causalitatis* que nous allons à Dieu. Chacun saisit la grande portée de cete observation.

CHAPITRE II.

17. — L'homme peut considérer Dieu dans les choses visibles comme *dans* des vestiges, en tant qu'il est en elles par sa substance, par sa puissance et par sa présence invisible. Et voici de quelle manière. La connaissance de ce vaste univers entre dans l'âme de l'homme — le microcosmos — par les portes des cinq sens. Les objets produisent dans les sens l'espèce, puis la perception par l'âme : à la *perception* succède la *délectation*, excitée soit par la beauté, soit par la douceur, soit par la salubrité des choses. Suit enfin le *jugement* intellectuel, qui saisit le concept de la beauté, de la douceur, etc. Ce jugement *est actio quæ speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit, depurando et abstrahendo, in potentiam intellectivam.* Or, dans cette triple opération intellectuelle, nous pouvons voir Dieu comme dans un miroir, mais surtout dans le jugement. Notre esprit, dit saint Bonaventure (n. 29), forme les jugements les plus assurés au moyen d'une *ratio* immuable, sans limite et sans terme.

Or, rien n'est tout à fait (*omnino*) immuable, sans limite et sans terme, que Dieu ou ce qui est en Dieu : « Patet « quod ipse est ratio omnium rerum, et regula infallibilis, « et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, in- « delibiliter, indubitanter,.... intellectualiter. » Et partant les lois d'après lesquelles nous jugeons sans les juger elles-mêmes sont immuables, nécessaires, sans limites, et existent dans l'art éternel, duquel, par lequel, et selon lequel tout ce qui est beau a été formé. L'esprit humain ne peut juger les choses avec certitude que d'après cet art divin, qui est non-seulement l'idée (*forma*) qui a produit tout et l'être qui maintient tout, mais encore la règle immuable qui dirige tout, et dont notre esprit se sert pour juger tout ce que les sens lui font connaître.

A la spéculation précédente on peut joindre celle des *nombres*. Le nombre est dans l'esprit du Créateur le principal exemplaire des choses créées et dans celles-ci le principal vestige qui conduit à la sagesse.

Les créatures, on le voit, conduisent toutes l'âme à Dieu parce qu'elles sont des ombres, des échos, des tableaux de l'*ars efficiens, exemplans et ordinans, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quæ vident, transferantur ad invisibilia, quæ non vident, tamquam per signa ad signata.*

18. — Résumons la doctrine de cet important chapitre.

I. La première partie renferme brièvement toute la théorie des scolastiques sur la connaissance. Nous y trouvons entre autres points la thèse capitale que l'espèce intelligible n'est pas l'objet direct (*id quod*), mais le moyen (*id quo*) de la connaissance. Depuis Malebranche jusqu'à nos jours, les adversaires leur ont attribué la doctrine opposée pour se faciliter la réfutation. De plus, la connaissance intellectuelle débute par l'intuition sensible, et l'espèce est formée par abstraction. Ce principe de saint Bonaven-

ture exclut évidemment la formation des concepts par la vision de Dieu.

II. Dans la seconde partie du chapitre, le saint Docteur nie formellement toute intuition de Dieu et exclut par anticipation toute interprétation ontologiste. Le chanoine Claessens, parlant du n° 29, y trouve une parfaite identité avec la doctrine idéologique de Bossuet. La légèreté de sa conclusion résultera des considérations suivantes.

A) Si les ontologistes ont le droit d'attribuer au saint l'assertion que l'âme voit Dieu et en lui les principes des choses, nous conclurons que d'après saint Bonaventure l'âme voit aussi la génération éternelle du Verbe et jouit déjà de la vision béatifique. Car elle la trouve *in vestigiis creaturæ*. Le Chanoine admet-il cette conclusion ? Comme il y a la même raison (le texte) pour les deux affirmations, il faut admettre les deux conséquences du principe, ou les rejeter avec le principe lui-même.

B) En réalité, d'après saint Bonaventure, l'âme ne connaît rien immédiatement en Dieu : elle ne connaît le divin que par le raisonnement. L'âme croyante connaît la génération éternelle dans la « similitudo in medio genita, » par un raisonnement basé sur une analogie infiniment éloignée. Ce raisonnement même n'est possible qu'après avoir connu la génération par la foi. De même les idées éternelles, immuables, nécessaires en Dieu sont perçues par une illation allant des *rationes menti impressæ* (qui réfléchissent les *rationes in mente divinas*) au *divinum exemplar*. Dans ce cas, le passage du *vestigium* à l'*exemplar*, pour être spontané, ne permet pas d'identifier formellement l'un avec l'autre. L'auteur est loin de le faire, comme il conste même dans ce chapitre : « *Excellentiori* modo et « eminentiori dijudicatio *ducit nos in æternam veritatem* « *certius speculandam*. »

C) Un passage parallèle de l'Hexaéméron (Serm. II) nous

explique comment la vérité et l'immutabilité des règles de la raison dérivent de l'*ars æterna*.

« Vide immutabilitatem in regulis divinarum legum, « quæ nos ligant et necessitant intellectum. Regulæ istæ, « *mentibus rationalibus insplendentes*, sunt omnes illi modi, « per quos ratio dignoscit et judicat id quod est necessa- « rium et aliter non esse potest.... Docet autem Augustinus « quod hæ regulæ sunt infallibiles, indubitabiles, injudi- « cabiles..... *Radicantur autem in luce æterna et ducunt in « eam.* (Nos idées objectives ne sont donc pas *formaliter* « identiques avec les idées divines.) Non autem est verum, « quod fundentur in lumine creatæ intelligentiæ, quæ « illuminat mentes..... Quibus dicit, enervat fontes sa- « pientiæ et facit idolum deum. Sed hæc *sapientia radiat « super animam quæ assistit præ foribus.* » L'argumentation, on le voit, est dirigée contre l'erreur, qui intercale une intelligence créée entre l'âme et Dieu. C'est pour s'opposer à cette doctrine que le Saint revient si souvent sur l'union immédiate de l'âme avec Dieu (1).

D) Le développement même des idées dans ce chapitre montre que le Saint distingue ici comme ailleurs la *veritas menti impressa* et la *veritas increata.* La première partie parle des *rationes* en nous : elles sont *incommutabiles, interminabiles* d'une manière négative, c'est à-dire elles font abstraction du temps et de l'espace, tandis que l'éternel et infini positif, ou Dieu, coexiste à toutes les différences du temps et de l'espace. Dans la seconde partie — « ducit « nos in æternam veritatem *certius* speculandam », — il passe à l'être immuable et éternel, en indiquant lui-même la transition : « Nihil autem est *omnino* immutabile, nisi

(1) Cela prouve une fois de plus combien le ch. Claessens se trompe quand il insiste sur ces expressions pour en tirer l'ontologisme de S. Bonaventure. Il confond la cause efficiente avec la cause formelle de la connaissance.

« quod est æternum ; omne autem quod est æternum est « Deus vel in Deo. » Dans ce sens, tous les scolastiques enseignent que les lois de la pensée doivent être ramenées à leur dernière raison ontologique : Dieu, la mesure et la règle de toutes choses.

CHAPITRE III.

19.—Le troisième degré de la contemplation s'occupe des opérations intellectuelles de l'âme, la mémoire, l'intellect et la volonté. La mémoire, en gardant les souvenirs du passé, les conceptions du présent et les prévisions de l'avenir, offre une image de l'éternité. Elle représente et conserve les choses simples, les éléments primitifs et indécomposables : de là il résulte qu'elle peut être modifiée, non-seulement par les impressions du monde extérieur, mais aussi par des formes simples qui n'entrent pas par les portes des sens. Enfin, elle représente et conserve les principes et les axiomes. Cette opération prouve que la mémoire a présente la lumière invariable dans laquelle elle se souvient des vérités immuables. Et c'est ainsi que par les actes de la mémoire, il est évident que l'âme est une image et une ressemblance de Dieu.

L'action de l'intelligence consiste à entendre les termes les propositions et les conséquences. Le sens des termes ne se comprend que par la définition, qui suppose une notion supérieure à la chose à définir, de sorte qu'on arrive aux notions suprêmes sans lesquelles les concepts inférieurs ne peuvent être définitivement connus.

Voilà pourquoi l'on ne peut savoir *complétement* la définition d'aucune substance particulière, à moins qu'on ne sache ce qu'est l'Être par lui-même et ses attributs, l'unité, la vérité, la bonté. Or, puisque l'être peut être pensé

comme complet et comme incomplet, comme parfait et imparfait, etc., et puisque les privations ne peuvent être connues que par l'affirmation, il s'ensuit que notre entendement ne parvient à analyser *complétement* la notion d'aucun être créé qu'à l'aide de la notion de l'être très-pur, en qui se trouvent les raisons de tout dans leur pureté. En effet, comment notre entendement saurait-il que tel être est défectueux et incomplet s'il n'avait aucune notion de l'être sans aucun défaut ?

Notre entendement est sûr de comprendre le sens des propositions quand il sait que la vérité perçue ne peut pas être autrement qu'elle n'est, et partant qu'elle est invariable. Mais, comme notre esprit est lui-même variable, il ne peut voir la vérité que par une autre lumière qui rayonne immuablement et qui ne peut être une créature variable. Il voit donc la vérité dans la lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde.

L'intelligence aperçoit la légitimité d'un raisonnement quand elle voit la nécessité de l'illation. Pour découvrir la source de cette nécessité de la conclusion, il faut sortir de la matière et de l'âme elle-même, et remonter jusqu'à l'archétype : « Illationis necessitas venit ab exemplaritate « in arte divina, secundum quam res habent aptitudinem et « habitudinem ad invicem, ad illius æternæ artis repræsen- « tationem. » C'est l'observation de saint Augustin : « Vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. » Donc, conclut saint Bonaventure, « vi- « dere igitur per te potes veritatem, quæ te docet, si « concupiscentiæ et phantasmata non impediant et se « tamquam nubes inter te et veritatis radium non inter- « ponant. »

La volonté, dans son action libre, parcourt successivement la délibération, le jugement, le désir.

Délibérer, c'est examiner lequel des deux objets est le

meilleur, c'est-à-dire ayant la plus grande ressemblance avec le meilleur absolu. Il s'ensuit de là : « Omni ergo « consilianti necessario est impressa notitia summi boni. »

Le jugement ne se prononce que d'après une loi supérieure à notre esprit et que notre esprit ne juge pas. Or, rien n'est supérieur à notre esprit que celui qui en est l'auteur. « Igitur in judicando deliberativa nostra pertin- « git ad divinas leges, *si plena resolutione dissolvat.* »

Enfin, le désir se mesure à l'attrait qu'exerce la chose désirée. De toutes les choses, le bonheur — la possession du souverain bien — exerce le plus vif attrait. Le désir tend donc naturellement au souverain bien.

Suit une double analogie de la sainte Trinité, qu'il trouve dans les puissances de l'âme et dans les « lumina scientia- « rum, quæ ipsam perficiunt »; car, « omnes istæ scien- « tiæ habent regulas certas et infallibiles tamquam lu- « mina et radios descendentes a lege æterna in mentem « nostram. »

20. — Pour faciliter au lecteur l'intelligence de ce chapitre, nous ajoutons quelques observations.

Le saint Docteur prend la *mémoire* dans un sens plus large, en lui accordant des opérations que nous avons coutume d'attribuer à l'intellect. Nous avons déjà expliqué (n° 3) comment il entend les idées innées. On lira encore avec fruit à ce sujet le lib IV, dist. 49, p. 1, art. 1, q. 2, où il expose trois manières d'entendre les idées innées, dont aucune cependant ne se rapproche de l'opinion cartésienne.

21. — La formule si souvent répétée : « l'âme a présente une lumière incréée dans laquelle elle connaît les immuables vérités », est expliquée on ne peut plus clairement par le saint au lib. II, dist. 17, art. 1, q. 1. « Ad « illud, quod genus dei sumus, dicendum, quod genus « dupliciter accipi potest. Uno modo proprie, et sic dicun- « tur aliqua convenire in genere, quæ conveniunt in aliqua

« forma et natura communi. Alio modo accipitur largo, « et sic dicuntur aliqua convenire in genere, in quibus « est aliqua convenientia spiritualis secundum habitudi- « nem *analogiæ*, et sic dicit Augustinus, quod anima cogno- « scit in quadam luce sui generis, et vocat illam lucem, « lucem increatam : quam dicit esse sui generis propter « hoc quod est spiritualis sicut anima ; et sic intelligitur « verbum apostoli. »

Répondant à l'objection que Dieu est la lumière des esprits, comme le soleil est la source de la lumière corporelle, il dit : « Dicendum quod non est simile.... Lux « enim spiritualis, quæ Deus est, cum sit simplicissima, « *non potest esse perfectio rerum diversarum naturarum.* « Quum autem sit omnipotentissima, potest producere et « facere lucem creatam aliquo modo sibi conformem, quæ « tamen sibi non sufficit, etiam postquam producta est, « nisi adsit ei *summæ lucis influentia.* Et sic intelligendum « est, in ipsa anima humana, quod ipsa habet lucem *pro-* « *priam, scilicet creatam, per quam completur,* quæ a luce « *æterna producitur et conservatur....* » (loc. cit., ad 6; — Cf. lib. II. dist. 26, art. 1, q. 2, per totum; *Illumin. Eccl.* « *in Hexaemeron*, serm. 3.) » Si l'on ajoute à ces déclarations explicites ce que nous avons dit plus haut (nos 2 et 4), on se convaincra qu'en cette matière saint Bonaventure ne s'écarte nullement des doctrines de saint Thomas (1).

22. — La même doctrine scolastique se manifeste dans le 3e chap. de l'*Itinéraire.* D'une part « in mente divina » existe l'*exemplar* de notre lumière intellectuelle ; de l'autre Dieu nous enseigne *effective*, parce qu'il crée, conserve et soutient notre activité intellectuelle. De cette manière, Dieu est la raison dernière, immuable de notre

(1) V. *la Philosophie scolastique du R. P. Kleutgen* (édit. allemande), vol. I, p. 89 et 821.

connaissance. Par l'analyse complète de celle-ci nous arrivons à Dieu.

Au reste le texte comme le développement des idées exclut le système ontologiste.

I. Nous trouvons au commencement et à la fin des passages invoqués par les ontologistes : « Non venit intellectus noster *ut plene resolvens ; si plena resolutione dissolvat.* » Ces paroles montrent assez qu'il n'est pas question ici d'une connaissance *innée*, *directe*, mais d'une connaissance réfléchie, scientifique, cherchant à pénétrer les dernières raisons des phénomènes (1).

II. Le saint Docteur enseigne ici contre les ontologistes que quelques formes intelligibles de la mémoire *intellective* naissent de l'intuition sensible, et, comme il est dit au chapitre II, par abstraction : « Ex secundo apparet, quod ipsa (memoria) non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, etc. » C. 3.

III. Il ne confond nullement le concept de l'être abstrait avec l'être absolu ou divin. Nous devons avoir, dit-il, la notion de l'être en général pour comprendre la définition d'un être déterminé. Cela se vérifie également de la connaissance de Dieu. S'il en est ainsi, Dieu n'est pas le premier objet de la connaissance, mais l'être abstrait.

23. — Les ontologistes ont cru trouver ici la confirmation de leur thèse, qu'on ne peut connaître l'imparfait, le fini, sans la connaissance du parfait, de l'infini. Le saint dit, il est vrai : « non venit intellectus noster *ut plene resol-* « *vens* intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur « ab intellectu entis purissimi. » Mais d'abord le texte lui-

(1) Pour réfuter les ontologistes, il suffit de les rappeler à la question. Ils prouvent que nos idées conduisent nécessairement à Dieu, comme leur dernière raison ontologique, thèse que personne n'a jamais contestée. Ils oublient que leur thèse, que tout le monde conteste, est celle-ci : Dieu est le premier objet de nos connaissances directes.

même indique une connaissance intellectuelle *parfaite* des créatures. Ce qui est vrai d'elle ne peut s'appliquer logiquement à la connaissance imparfaite, possible sans l'idée même de Dieu. C'est la distinction que saint Bonaventure oppose par anticipation aux ontologistes : « Et hoc pot-« est esse dupliciter, aut intellectu resolvente pleno, aut « intellectu semipleno et deficiente. Intellectu resolvente « semipleno, *potest intelligi aliquid esse, non intellecto primo* « *ente ;* intellectu *autem resolvente perfecte, non potest in-* « *telligi aliquid*, primo ente non intellecto. » (Lib. I, dist. 28, Expos. test. dub. 1. Cf. lib. 2, dist. I, p. 2, Expos. test., dub. 2.)

Ensuite, il est question de l'idée de Dieu et non pas d'une vision de Dieu requise pour la connaissance *adéquate* du monde. Tout cela est en opposition avec les thèses des ontologistes, ainsi que l'argumentation même du chapitre, car :

a) Le Saint ne parle pas de l'élément positif des créatures, mais du côté négatif (*privationes et defectus*), et il n'affirme d'aucune manière que le premier ne puisse être connu que par la lumière de l'idée divine.

b) Il ne compare pas les créatures entre elles, mais avec Dieu la perfection infinie. Il sait très-bien que l'esprit peut comparer un grain de sable avec les perfections de l'homme sans avoir l'idée de Dieu, quoiqu'il soit vrai que l'intellectus *ut plene resolvens* ait besoin de ce concept.

24. — Nous appelons encore l'attention du lecteur sur une proposition de ce chapitre diamétralement opposée à l'ontologisme. La lumière intellectuelle nous est innée, le saint l'affirme souvent ; cependant il ne fait pas dériver la nécessité de la conclusion d'un argument de la vue directe de cette lumière, mais de la connaissance des rapports imprimés dans les choses : « Hujusmodi igitur illationis ne-« cessitas venit ab exemplaritate in æterna arte, secun-

« dum quam res habent habitudinem et aptitudinem ad « invicem, ad illius artis repræsentationem. » En d'autres termes, puisque les choses sont faites d'après les idées divines, elles les représentent et peuvent nous conduire immédiatement à leur auteur.

Enfin, il ne faut pas oublier que l'âme contemplative, après avoir franchi le premier et second degré *via causalitatis*, est arrivé ici à la *via eminentiæ* ou *excellentiæ*, parce que la créature ne peut être connue parfaitement que par l'être qui réunit dans son infinie simplicité toutes les perfections.

CHAPITRE IV.

Arrivée au quatrième degré de la contemplation, l'âme reconnaît Dieu en elle-même, pour autant qu'elle est son image surnaturelle renouvelée par le sang du Rédempteur. Ce chapitre n'ayant pas d'intérêt pour notre étude, nous passons au suivant.

CHAPITRE V.

25. — L'âme trouve Dieu non-seulement en dehors d'elle et en elle, mais aussi au-dessus d'elle : « Per lumen « quod est signatum supra mentem nostram (Ps. 4), quod « est lumen veritatis æternæ, quum ipsa mens nostra im- « mediate ab ipsa veritate formetur. »

Commentons ces paroles pour écarter l'interprétation ontologiste et préparer l'intelligence de cet admirable chapitre.

I. Le texte : « Quum ipsa mens nostra immediate a ve- « ritate formetur », emprunté à saint Augustin, est pris par saint Bonaventure dans un sens formellement contraire aux ontologistes.... « Debet intelligi de secundo, quoniam

« Deus est *medium efficiens et objectum ipsius mentis.* Illud « autem verbum dicit Augustinus contra philosophos, quo- « rum opinio erat, quod mens non conjungeretur æternæ ve- « ritati immediate, sed mediante aliqua intelligentia (1). »

II. Comment faut-il comprendre l'assertion : « Contem- « plari Deum *super nos per lumen* quod est signatum super « nos, quod est lumen veritatis æternæ ? » La réponse est décisive pour l'intelligence du chapitre. Les ontologistes pensent que cette lumière est *formaliter* le *lumen increatum*, comme source de toute connaissance intellectuelle. Le Dr Krause, au contraire (p. 47), opine que c'est la lumière de la foi surnaturelle. Si nous repoussons la première explication, la seconde ne nous paraît pas conforme au contexte. Nous ne voulons pas nier la nécessité des lumières surnaturelles pour la contemplation, saint Bonaventure les suppose pour tous les degrés de l'*Itinéraire ;* mais il nous semble qu'un autre *medium* de la contemplation est demandé par l'enchaînement des idées. Nous le prenons comme le *lumen intellectuale animæ impressum.*

Le Saint lui-même nous fournit cette interprétation quand il distingue : « Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales *et per influentiam luminis connaturalis* potentiæ cognoscenti, *quod est similitudo quædam Dei non abstracta*, sed infusa, etc. » (Lib. II, dist. 3, p. 2, art. 2, q. 2 ad 4.) On voit ici indiqués les trois degrés que développe l'*Itinéraire.* Ajoutez que tous les scolastiques (v. *Kleutgen*, I, p. 92) appliquent le texte du Psalmiste à l'intellect actif, comme le fait saint Bonaventure aussi (l. c. et au chap. VII). « Postquam mens nostra « contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis intra se per imaginem et in imagine, *supra se per divinæ lucis similitudinem supra nos relucentem.* » Cette expression ne s'ap-

(1) Cf. Kleutgen, la *Philosophie scolastique*, p. 825.

plique pas aux lumières de la foi, et elle exclut formellement l'opinion ontologiste puisqu'elle parle d'une *similitude* de la divine lumière et non pas de Dieu lui-même. Nous pouvons opposer encore aux ontologistes l'expression *per lumen*, dont la signification a été expliquée par la distinction entre « cognitio *per* creaturas et *in* creaturis » d'où il résulte que la connaissance des créatures précède comme *medium* la connaissance de Dieu. Cette lumière, quoique dans l'esprit, est au-dessus de lui comme *participatio* de la *veritas increata.* (Voir plus haut, n. 18.)

III. — L'âme ne s'arrête pas ici, mais s'élève du *medium* à la considération de l'être absolu. Elle le peut parce que la lumière intellectuelle imprimée est une similitude κατ'εξοχήν de Dieu. Appliqué au monde extérieur, le *lumen intellectuale* rencontre l'être abstrait comme son premier objet ; élevé au-dessus de l'âme, il trouve l'être absolu. C'est ainsi que l'esprit entre dans le Saint des saints (intrant cum pontifice in sancta sanctorum), et contemple Dieu et le monde des yeux de la foi et de la raison, au moyen des concepts parfaits du bien et de l'être. En contemplant l'être absolu, saint Bonaventure emploie plusieurs expressions propres aux ontologistes ; mais voici la différence qui le sépare d'avec eux : le saint Docteur suppose l'âme élevée au cinquième degré de la contemplation, possédant déjà un concept relativement parfait de Dieu, à la lumière duquel elle considère les sphères inférieures de la connaissance humaine. Les ontologistes supposent cette connaissance parfaite innée, et l'exagèrent encore en prétendant connaître en Dieu le côté positif des créatures.

26. — Le passage qui, matériellement parlant, paraît le plus favorable aux ontologistes est le suivant : « Esse « igitur est quod primo cadit in intellectum et *illud esse est* « *quod est purus actus*. Sed hoc non est esse particulare, « quod est esse arctatum.... *Restat igitur, quod illud esse*

« *est esse divinum*. Mira igitur est cæcitas intellectus, qui « non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil « potest cognoscere. »

Les ontologistes infèrent de ce texte que, d'après saint Bonaventure, nous avons la vue directe, immédiate et habituelle de l'*esse divinum*. Contre cette interprétation milite :

a) La contradiction de cette opinion avec la doctrine évidente du saint, telle qu'il la propose dans ses ouvrages scientifiques et même dans l'*Itinéraire*. Qui voudrait admettre une pareille contradiction de la part du Docteur séraphique, ou lui attribuer une rétractation qui laisserait subsister toutes les raisons en faveur de la thèse rétractée ?

b) Le degré de contemplation où se trouve l'âme. C'est la *via eminentiæ*, qui, loin d'appartenir à la pensée directe, est parcourue avec grand peine *semiplene* par la pensée scientifique. Dès le commencement du chapitre, le saint établit ce point de vue, auquel n'arrivent que les *exercitati* pour entrer dans le Saint des saints ; plus tard il revient à la même idée, dans ces lignes par exemple : « Vide « igitur ipsum purissimum esse si *potes*. Non potest ab *in-* « *telligente* ipsum esse cogitari horum oppositum.

c) La description du procédé ordinaire et direct de la connaissance, qu'il oppose à la contemplation. Ce que l'âme contemplant voit, la pensée directe ne le saisit pas (*non videt — non advertit*). Car, « sicut oculus vesperti- « lionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis « nostræ ad manifestissima naturæ. » Cette expression est commentée par le saint : « Quum Deus tamquam lux « summe spiritualis non possit cognosci in sua spirituali- « tate ab intellectu, quasi *materiali luce* indiget anima, ut « cognoscat ipsum, scilicet per creaturam. » La raison de cette nécessité d'employer les créatures, c'est que l'œil spirituel « non est bene dispositus, sed *lippus*, cui nubes

« obtegens, vel terra suspiciens luminis claritatem est « medium videndi solem; sic intellectui nostro, qui se « habet sicut oculus noctuæ ad manifestissima naturæ. »

27. — Saint Bonaventure nous donne le commentaire du passage en question dans ses *Illuminationes Ecclesiæ in Hexaemeron*, Serm. V in fine. Il se propose d'expliquer comment « intellectus considerans conditiones entis secun- « dum relationem causæ ad causatum, transfert se ab « effectu ad causas et transit ad rationes æternas. » A cet effet il indique trois voies : « Intelligentia fertur in hanc « lucem tripliciter : *ratiocinando*, *experiendo*, *intelligendo*; » et il en développe les degrés comme dans l'*Itinéraire*. La voie du raisonnement répond au premier degré, l'expérience au troisième, l'intelligence au cinquième, dont nous parlons maintenant. Les idées que nous retrouvons dans l'*Itinéraire* sont exprimées ici de manière à ne pas laisser l'ombre d'un doute. « Sic igitur, *his præsuppositis*, intel- « lectus intelligit et dicit : primum esse nulli vere convenit, « nisi primo esse, et ab ipso omnia habent esse, quia nulli « inest, nisi primo esse. » Ce n'est pas au degré du raisonnement, ni au degré de l'expérience, mais au degré d'une connaissance plus élevée (*intelligentia*) que l'esprit connaît l'être absolu comme le premier être.

L'*intelligentia* forme ainsi une espèce distincte de connaissance, et ce qui est vrai d'elle ne peut être appliqué aux degrés inférieurs. En conséquence, suivant les différents degrés, l'ordre des connaissances change. Le point de départ du premier est la perfection positive des créatures, que l'esprit ramène à sa cause : la créature est connue avant le créateur. Le second degré débute par la considération des privations dans la créature : il suppose Dieu comme principe. Au troisième degré, la connaissance de Dieu s'achève : l'intelligence saisit Dieu comme l'*esse purum* (primum esse et simplex esse), comme la raison de

tout être et de toute pensée, vis-à-vis duquel toute créature est *non esse* (un non-ens ou un ens in potentia).

L'argumentation s'appuie sur le principe des scolastiques : *esse est quod primo cadit in intellectum*. Au point de vue de la raison, de la connaissance directe, c'est l'être abstrait (*esse analogum*, *quod minime habet de actu*) et tel est l'aveuglement de l'homme, qu'il ne voit d'abord que ce minimum de l'être. Mais lorsque l'*intelligentia* regarde au-dessus d'elle *et aspectum defigat in ipsum esse*, elle s'élance au pôle opposé de l'être abstrait, et, frappée de l'aveuglement de la pensée directe, elle reconnaît que le *primum esse* n'est pas l'être abstrait, mais *l'esse quod nihil habet de non esse, l'esse actu, l'esse divinum*, la base de tout être et le soleil de toute vérité. A ce point de vue *contemplatif*, l'être divin est le premier, et dans sa lumière toutes les créatures sont des *non entia*. De cette hauteur nous pouvons connaître l'élément négatif des créatures. Les ontologistes, il est vrai, affirment que l'esprit voit immédiatement, dans la source de la divine lumière, le côté *intelligibile*, positif des choses. S. Bonaventure, au contraire, parlant de Dieu, indique les attributs positifs : *ens*, *ens in actu*, *esse*, *seu purus actus;* des créatures il ne signale que les imperfections *non ens*, *ens in potentia*, etc. Pour arriver à sa conclusion, il pose le principe que le non-être est connu par l'être et ce dernier par lui-même. Il en conclut que l'*actus purus entis* est le premier objet de la connaissance.

Cette conclusion est logique au point de vue supérieur où l'*intelligentia* saisit *l'esse* comme l'*esse purissimum*. En présence de l'*ens purissimum*, la créature est un *non-ens* et ne peut être connue comme tel que par l'être. Souvent les scolastiques font cette considération en affirmant que la connaissance de l'*esse purissimum* nous fait voir le non-être de la créature. Il reste cependant toujours vrai qu'elle

possède une réalité positive dont je puise la connaissance, non pas en Dieu, mais en elle-même.

On pourrait dire, à la rigueur, que même au premier degré de la contemplation, Dieu est le premier connu, *habitu* non *actu* ou comme hypothèse. Déjà nous avons vu (n. 4) en quel sens notre auteur parle d'une connaissance de Dieu innée. C'est pourquoi il affirme : *omnis creatura magis ducit in Deum, quam in aliquid aliud.* Et comme Dieu est la dernière raison de toute connaissance, il l'appelle *prima lux* et en conclut : *Intellectus noster nihil intelligit nisi per primam lucem et veritatem, ergo omnis actio intellectus, quæ est in cogitando aliquid esse, est per primam lucem. Sed per primam lucem non convenit cogitare, primam veritatem non esse.* (Lib. I, dist. 8, art. 1, q. 2.) Ce passage confirme notre interprétation : nous croyons néanmoins que le développement donné plus haut répond mieux au contexte de l'*Itinéraire.*

CHAPITRE VI.

28. — *L'intelligentia* contemple Dieu sous le concept de la bonté, qui nous donne quelque idée de la sainte Trinité. Le chap. VII parle du ravissement mental et mystique, où le repos est donné à l'entendement. L'âme une fois en possession de l'être infini, contemple sa nature avec le secours de la foi, et étudie sa triple personnalité. C'est le degré suprême de la connaissance humaine ici-bas.

IV.

CONCLUSION ET RÉCAPITULATION.

29. — Nous espérons avoir convaincu le lecteur de la vérité de cette double conclusion : la théorie de saint Bona-

venture est identiquement celle de tous les scolastiques : elle n'a rien de commun avec l'erreur ontologiste.

Comment se fait-il cependant qu'on ait osé se vanter de l'autorité du Saint et dire avec le chanoine Claessens : « Nous comprenons qu'on puisse envier aux ontologistes la haute autorité de saint Bonaventure, mais non qu'on puisse la nier. » Ce phénomène s'explique d'une part par la terminologie insolite du grand Docteur, de l'autre, par le défaut de précision et de logique dont profitent les ontologistes pour étayer leurs conclusions. Nous comprenons parfaitement que les ontologistes cherchent à abriter leur orthodoxie compromise sous l'égide d'un grand nom, mais ils ne peuvent réussir qu'aux depens des règles les plus élémentaires de la logique et de l'interprétation. Ainsi, comme il résulte de notre étude, le chan. Claessens, pour donner quelque vraisemblance à sa thèse,

A) Confond constamment la connaissance *directe* avec la connaissance *scientifique* de Dieu ; la *faculté* innée avec les *idées* innées dans le sens de Descartes ; la connaissance *indirecte*, médiate, *per speculum*, avec la connaissance, la vue *immédiate ;* la cause *efficiente* de notre lumière intellectuelle avec la cause *formelle* de la connaissance ; la présence de Dieu comme *causa efficiens*, *conservans* et *concurrens* avec la présence comme *objet* connu ; l'idée *subjective* (la modification de l'âme), avec l'idée *objective* (l'objet représenté) ; la contemplation d'une âme appuyée sur la foi et élevée par la grâce, avec les procédés de la connaissance directe et spontanée.

B) Il met saint Bonaventure en contradiction avec lui-même et cache habilement au lecteur les doctrines évidemment psychologistes du Docteur sur l'intellect actif, sur la nécessité de l'espèce intelligible abstraite des sens, sur la nécessité de la lumière des créatures pour connaître Dieu.

C) Les conclusions de l'auteur sont plus larges que

leurs prémisses. Ainsi nous admettons que Dieu est la lumière de notre esprit, que nous voyons tout dans la vérité, que l'intelligence est immédiatement formée par la vérité ; que nous ne pouvons parfaitement connaître la créature sans la notion de Dieu ; que Dieu est l'objet de notre esprit ; qu'il n'est pas connu par une espèce abstraite des sens, etc. Mais jamais la logique ne permettra de passer de ces assertions à la conclusion des ontologistes.

D) Il déplace continuellement la question (pp. 60, 61). Il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun psychologiste d'affirmer, comme le suppose le Chanoine, que notre entendement est illuminé par une lumière d'une intelligence intermédiaire entre Dieu et l'homme, de nier que Dieu seul illumine la partie supérieure de la raison. C'est donc en vain qu'on accumule des textes de saint Augustin pour démontrer ces assertions. La question est ailleurs. Il faudrait démontrer que notre esprit voit et connaît les vérités absolues d'une manière directe, que Dieu est l'objet immédiat de notre connaissance. Ici les assertions gratuites abondent tandis que les preuves font complétement défaut.

E) Les différences entre la théorie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure (p. 58) n'ont aucun fondement sérieux. Suivant l'un et l'autre de ces docteurs, la connaissance directe de Dieu nous est impossible ici-bas ; l'homme s'élève à Dieu par le raisonnement, *via causalitatis, ablationis et eminentiæ ;* nous allons des effets à leur cause et partant la connaissance est médiate ; dans la connaissance, il faut distinguer l'intellect actif, abstrayant, l'espèce et l'intellect passif qui la reçoit, etc.

Il faut être novice dans la terminologie scolastique pour écrire ceci : « L'entendement *passif* est celui qui reçoit les formes intelligibles, les impressions venues du dehors par les sens et par le corps. Ces impressions deviennent des sensations. » (?)

F) « Si la connaissance ne contenait que des éléments fournis par la sensation, on serait infailliblement condamné à nier toutes les vérités premières qui sont les bases nécessaires de la vie intellectuelle et morale. » (p. 55.)

L'argument repose sur une équivoque : si les idées ne sont que des sensations transformées, comme le veut Condillac, nous accordons la conclusion. Mais si l'on admet avec saint Thomas l'activité abstractive de l'intellect s'exerçant sur les données sensibles, on n'a rien à redouter des conséquences du sensisme. Il est vrai qu'aux yeux de certains philosophes la théorie de saint Thomas a des affinités avec le sensualisme de Locke et de Condillac.

G) On ne peut désigner, paraît-il, plus clairement la connaissance *médiate* de Dieu qu'en la nommant *cognitio per speculum*, comme le font saint Thomas, saint Bonaventure et tous les scolastiques. Le chanoine Claessens, en expliquant cette expression qui bat en brèche toute son *Étude*, fait l'impossible pour nous faire croire que la connaissance est sans intermédiaire, que ce *speculum* n'est pas le moyen des péripatéticiens, que les créatures nous disposent, nous excitent, nous aident à voir Dieu, etc. Mais tous ses efforts échouent devant le simple bon sens : l'âme connaît Dieu par le miroir des créatures, c'est-à-dire elle connaît d'abord les créatures dont elle abstrait l'espèce intelligible, représentant d'une manière analogique les perfections du Créateur. Partant, la connaissance de Dieu est médiate, déduite, analogique, indirecte.

H) Lorsqu'on objecte aux ontologistes que l'*Itinerarium* est un écrit *mystique*, ils répondent avec le chan. Claessens que les chapitres I, II, III et V, qu'il invoque à l'appui de l'idéologie objective, traitent de l'ordre naturel et rigoureusement philosophique. Personne le conteste, mais restons dans la question. Ces chapitres exposent-ils les pro-

cédés de la connaissance directe et spontanée, ou ceux de la connaissance réfléchie et scientifique? Dans le second cas ils ne prouvent absolument rien pour les ontologistes. Or, le texte, le contexte, la doctrine, le but de l'auteur démontrent, comme il conste par l'analyse donnée plus haut, qu'il est question dans ces chapitres d'une connaissance de Dieu parfaite, scientifique, supposant les notions directes et élémentaires. Nous ne nions pas le caractère métaphysique des chapitres, mais nous nions leur force démonstrative pour la thèse des ontologistes.

9. — Les ontologistes nous prient de bien méditer le texte suivant de saint Bonaventure : « Deus est præsens « ipsi animæ et omni intellectui per *veritatem*, et ideo non « est necesse ab ipso abstrahi similitudinem per quam « cognoscatur. Nihilominus dum cognoscitur ab intel- « lectu, intellectus informatur quadam notitia, quæ est « veluti similitudo quædam non abstracta, sed *impressa*. » « Le lecteur remarquera que Dieu est présent à l'esprit *per veritatem*, ou, comme dit saint Thomas, *secundum prima intelligibilia*, c'est-à-dire que nous trouvons en nous-mêmes le moyen de connaître Dieu en considérant la vérité, la nécessité, l'immutabilité des premiers principes. Cette connaissance est, d'après saint Bonaventure, *similitudo quædam impressa*. Un texte de saint Thomas expliquera la pensée du Docteur séraphique : « In luce primæ veritatis omnia intel- « ligimus et judicamus in quantum ipsum lumen intellec- « tus nostri nihil aliud est quam quædam *impressio* veritatis « primæ. » La puissance cognitive, l'intellect actif, est pour le saint Docteur une participation, une impression de la vérité première; en conséquence l'intellect, en réfléchissant sur ses actes, connaît Dieu d'une manière médiate, *non per speciem abstractam*, mais par une *similitudo impressa*, *vu* qu'il est une participation limitée de l'intelligence divine. Il n'y a pas de trace ici de la connaissance directe et immédiate de Dieu.

Après ces explications, le lecteur conclura avec nous que les ontologistes se font complétement illusion sur les vraies doctrines de saint Bonaventure. Quand finiront-ils par comprendre qu'il est inutile de chercher des arguments dans les saints Pères et les docteurs du moyen-âge en faveur d'une théorie plus d'une fois flétrie et condamnée par le Saint-Siége ?

C. Deleau.

ESSAI SUR LA PRÉDICATION.

—

PREMIER ARTICLE.

—

La prédication chrétienne est le moyen institué par Dieu et choisi par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour amener les hommes à la connaissance et à l'amour du vrai, du beau et du bien. L'âme humaine a souvent été comparée à une lyre dont les cordes deviennent vibrantes sous l'action de la parole de l'homme. Quand celui-ci parle au nom de Dieu, c'est une touche presque divine qui se fait sentir à l'âme de celui qui écoute, et, si ce n'est que la liberté conserve toute sa force de résistance, l'auditeur serait certainement vaincu par la parole qui l'émeut.

Qu'il est donc triste de voir la parole de Dieu ne point produire les effets dont elle est capable, et quel affreux spectacle nous offrirait la vue de l'âme qu'elle atteint et qui lui résiste ! Les forces aveugles de la nature agissent sur les éléments aveugles comme elles, et leur effet est certain. Ne serait-on pas tenté de regretter parfois que le glorieux apanage de la liberté nous rende plus insensibles à ce qui, d'après l'ordre établi, devrait surtout nous émouvoir ? Non, cette lyre qui se nomme l'âme humaine aurait des vibrations moins douces et moins fortes, si elle n'était intelligente et libre. A ceux qui se décourageraient en constatant l'inutilité de leurs efforts, nous conseillerons un souvenir donné au succès qu'ils obtinrent un jour ou

l'autre de leur vie, et la joie qu'ils éprouvèrent suffira pour les consoler des échecs qu'ils subissent. Il n'est pas d'homme, en effet, qui n'ait senti, à une heure de son existence, le pouvoir exercé par son âme parlante sur l'âme de son frère. A cette heure fortunée, il sut ce que lui valait la conquête d'un cœur libre, et il bénit Dieu d'avoir créé tel celui qu'il venait de subjuguer.

Les triomphes que l'orateur remporte sur les multitudes se décomposent en autant de triomphes comparables à celui que nous venons de rappeler. Ils sont encore plus doux, en un sens ; car celui qui fait partie de la multitude, lui emprunte une force particulière de résistance qu'il ne connaîtrait pas s'il était isolé. La parole publique est nécessairement une lutte engagée contre l'auditoire, presque toujours rebelle, au milieu duquel elle se produit. On en conviendra, la loi de la parole chrétienne n'est pas différente de celle-ci : l'orateur chrétien, sauf des cas très-rares, est obligé de lutter contre les résistances de l'ignorance ou de l'incrédulité, de la passion ou de l'injustice. Il possède, semble-t-il, un avantage sur les orateurs d'un autre genre ; nul de ses auditeurs ne se permettra de réclamer ou d'interrompre, d'applaudir ou de blâmer ouvertement. Le silence lui est acquis: il peut y compter avec certitude. Mais, rappelons-nous l'effroi que nous causait ce silence, aux premiers jours: n'oublions pas le regret que nous éprouvons encore aujourd'hui parfois d'avoir à le subir ; et songeons enfin à la joie secrète que nous causèrent des auditoires rebelles, lorsque nous sentions les frémissements que suscitait en eux notre parole : nous comprendrons que ce que l'on prend pour un avantage, dans l'éloquence de la chaire, est souvent l'une des plus rudes épreuves que l'orateur ait à affronter et à subir.

Du reste, la parole chrétienne serait, tout particulièrement de nos jours, une lutte fort inégale, si elle n'était

revêtue de la force d'en-Haut. Il nous est loisible d'emprunter les paroles d'un Père de l'Église, exposant la situation dans laquelle se trouvaient les chrétiens au sein du paganisme. Aujourd'hui comme alors, l'éducation, les lois, les préjugés, les usages, la force, tout est contre nous. L'opinion devient de plus en plus la reine du monde, et nous n'ignorons pas qu'elle est loin de nous être favorable. Le curé dans son village, l'évêque dans sa ville épiscopale, le pape, à Rome, sont, à divers degrés et pour diverses personnes, des êtres suspectés et dont on se défie. On les considère, dans les grands centres et jusque dans les hameaux, comme des épaves échappées au naufrage général des idées qu'ils représentent et de la doctrine qu'ils prêchent. On est en garde contre leurs assertions, et pour si acceptables qu'ils sachent les rendre, en les montrant en harmonie parfaite avec les données de la raison humaine et les prétendues conquêtes du monde moderne, si l'on ne trouve pas de bonnes raisons pour échapper à la pression qu'elles exercent, on les accusera d'artifice et de ruse, et on évitera ainsi une inévitable défaite.

N'est-ce pas là l'histoire que nous vivons, comme parle saint Augustin? Il faudrait avoir bien peu d'expérience des hommes et des choses pour le contester.

Toutefois, si telle est la situation, c'est que Dieu le permet, et il le permet afin que notre courage s'anime à la vue des difficultés qui nous entourent et des écueils qui nous attendent. La situation n'est donc mauvaise qu'en apparence, et tandis qu'elle effraie les lâches et les indolents, les courageux se rappellent le mot du maître : « J'ai vaincu le monde, » et ils n'hésitent pas à l'accepter telle que Dieu l'a faite.

Si la pensée m'est venue d'écrire quelques pages sur la prédication chrétienne, après tant d'autres qui ont magis-

tralement traité cet important sujet, ce n'est pas que, confiant en mes propres lumières et en mon expérience personnelle, j'aie pensé pouvoir enseigner dans ce travail des choses nouvelles. Il m'a semblé au contraire qu'on ne tenait généralement pas assez compte, parmi nous, des enseignements et des modèles que nous ont laissés les anciens, et c'est pour les rappeler que j'ai pris la plume. Je n'ignore pas les nombreuses raisons que l'on allègue pour faire sortir la prédication chrétienne de la voie que lui ont tracée les maîtres; mais je crois que ces raisons ne sont que des prétextes, et il me semble que l'enseignement de la foi a tout à gagner à revenir aux types primordiaux. Quelle que soit l'invasion du naturalisme, de l'indifférence et du rationalisme dans notre société, on ne saurait comparer le mal qu'ils lui causent au mal qu'ils avaient produit dans la société païenne que Jésus-Christ et les apôtres ont eue à convertir. Que le soleil du christianisme soit voilé par des nuages, on ne saurait en disconvenir. Mais qu'il existe, et que sa lumière perce ces nuages et nous arrive, quoiqu'affaiblie, on n'en disconviendra pas non plus. Je crois donc que les obstacles à surmonter sont moindres que ceux opposés à la parole des premiers jours par l'enchanteresse et corruptrice antiquité, et j'espère d'un retour aux mêmes moyens, des résultats aussi satisfaisants. Qu'on me permette de dire toute ma pensée : il me semble que la faiblesse et l'insuffisance de notre action viennent surtout de ce que, sans le vouloir, nous entrons trop dans l'esprit et dans les préjugés de notre époque, nous comptons trop sur les ressources de notre art, et nous négligeons beaucoup trop aussi « la force et la vertu de Dieu, » en qui nous devrions fixer d'abord le point d'appui de notre activité et de nos espérances. Saint Paul n'a-t-il pas rappelé que Dieu « devait perdre la sagesse des prétendus sages et réprimer la prudence des

faux prudents? » Hélas! qu'est-ce qu'une sagesse que Dieu perd, sinon une sagesse qu'il livre à elle-même, dépourvue de la lumière et de la chaleur qui viennent du ciel? Comptons, en notre siècle, les hommes qui ont eu le plus d'influence sur les masses, et voyons quel fut leur « genre » de prédication, où ils puisèrent leurs modèles et de quel foyer partit l'inspiration que l'on remarqua dans leurs discours. C'est presque une critique aujourd'hui de dire d'un prédicateur qu'il est populaire : notre société égalitaire méprise-t-elle donc à ce point le petit peuple, le vulgaire les ignorants? Et nous sentirions-nous enclins à accepter ce préjugé, alors que, — notre histoire nous l'apprend — c'est du petit peuple que s'est d'abord formée l'Église, et c'est encore en lui qu'elle se conserve?

Un homme éminent m'envoyait un jour prêcher à un auditoire exclusivement composé de gens de métier et d'artisans fort attachés, du reste, à leur foi : « Soyez théologien, me dit-il, tout en étant fort simple; mais soyez théologien; car ce peuple vit de la théologie : il la porte dans toute son existence, et il vous comprendra beaucoup mieux que ce qu'on nomme le public instruit, qui ne comprend plus la foi, parce qu'il ne vit plus de la foi. » Je suivis ce sage conseil, et, je le dis avec simplicité, je m'en trouvai fort bien : ce petit peuple me comprit, et il s'attacha à un enseignement que des « esprits cultivés » trouvaient trop élevé pour lui.

Mais je m'arrête, en ce préambule, de peur d'anticiper sur ce que j'aurai à dire dans la suite de mon travail. Je le divise en deux parties : *De l'orateur chrétien, et de la prédication elle-même, ou du sermon tel qu'il doit être composé et débité.*

PREMIÈRE PARTIE

DE L'ORATEUR CHRÉTIEN.

Quintilien a défini l'orateur : *Vir bonus, dicendi peritus.* On a beaucoup exploité et exalté cette définition. Comme toutes les formules douées d'une certaine ampleur, elle prêtait aux développements, et c'est la cause de la faveur dont elle jouit encore parmi nous. Toutefois, je préférerais partir de la définition même de la rhétorique, telle que me la donnait mon professeur lorsque j'étais sur les bancs. Il définissait la rhétorique : « une science d'observation, déduite de l'étude de l'esprit humain et des chefs-d'œuvre de l'éloquence. » Bien que ce soit encore là une définition fort générale, elle me paraît très-capable de nous fournir celle de l'orateur chrétien. L'orateur sera donc pour nous un observateur intelligent de l'esprit et du cœur humain et des chefs-d'œuvres de l'éloquence chrétienne, doué de la faculté de mettre ces observations à profit et de les utiliser pour la gloire de Dieu et le bien des âmes. Le *Fiunt oratores* se trouve ainsi justifié, et le *Pectus est quod disertos facit*, n'est pas négligé dans la seconde partie de la définition.

Il sera facile de déduire d'une telle notion de l'orateur des conséquences pratiques. La témérité persuade parfois à l'élève du sanctuaire qu'il est déjà orateur pour avoir, pendant ses études littéraires et théologiques, recueilli un certain nombre de notions exactes, quoique encore superficielles, appris à tourner une phrase avec quelque élégance, et s'être senti capable de parler avec feu, en s'appuyant sur des convictions profondes et des sentiments élevés. Il y a, dans le jeune prêtre dont nous venons, en

quelques lignes, d'esquisser le portrait, des éléments destinés à être complétés pour former un orateur ; mais l'orateur n'existera en lui, dans une perfection relative, que lorsque la maturité de l'intelligence et du goût sera venue parfaire ces éléments, à l'aide des observations recueillies sur l'esprit et le cœur humain et sur les chefs-d'œuvre de l'éloquence chrétienne.

Est-ce à dire que le jeune prêtre doive renoncer à la chaire avant d'avoir atteint la maturité dont nous parlons ? Pas le moins du monde. D'ailleurs, il ne le peut pas la plupart du temps ; puis, l'exercice de la parole est le moyen le plus puissant dont il dispose pour arriver au but qu'il doit poursuivre. C'est en étant obligé de composer des sermons, qu'il se verra contraint de donner à ses études théologiques un indispensable complément, d'étudier les modèles de l'éloquence de la chaire ; c'est en parlant, en public et au confessionnal, qu'il acquiert la connaissance de l'esprit et du cœur humain indispensable à l'homme désireux d'ébranler les âmes, de les persuader et les convaincre.

Peut-être faut-il attribuer autant à cette nécessité qu'à la connaissance que l'on avait du pouvoir extraordinaire qui s'exerce par la prédication, le droit exclusif que les évêques se réservaient autrefois par rapport au ministère de la parole. Nous savons, en effet, par les *Actes des Apôtres* (ch. VI), que ceux-ci s'adjoignirent des diacres, afin de se réserver le ministère de la parole et la prière. Saint Paul nous dit également que sa mission consiste à prêcher et non à baptiser (I Col. I). Afin que les peuples n'entendissent pas toujours la même voix, les *Constitutions apostoliques* (lib. II, cap. XVIII) font un devoir aux évêques d'inviter à prêcher leurs peuples, les évêques qui viennent les visiter ou qui traversent leurs diocèses. Quant aux diacres, ils assistent l'évêque tandis qu'il parle au peuple : saint

Évariste (Epist. I) veut que chaque évêque ait sept diacres pour l'entourer à ce moment solennel. Ce n'est pas afin de le garder, il n'en a nul besoin ; mais c'est afin de relever la majesté de ce grand acte, et sans doute aussi, afin que les diacres se forment à la prédication à l'aide du modèle qu'ils ont sous les yeux.

Saint Jérôme se plaint amèrement, dans sa lettre à Népotien, que les prêtres ne prêchent pas en présence de l'Évêque : « Pessimæ consuetudinis est, dit-il, in qui« busdam ecclesiis tacere presbyteros, et præsentibus epis« copis non loqui, quasi aut invideant, aut non dignentur « audire. » On voit qu'à son époque l'usage dont nous parlons avait cessé d'être général. On y revint quelquefois, sous l'empire de nécessités fort graves : c'est ainsi que, d'après Socrate, la prédication fut interdite aux prêtres de l'église d'Alexandrie depuis l'hérésie d'Arius, qui avait, par ce moyen, troublé la paix et l'unité de cette église. Toujours, du reste, il y eut des exceptions à la loi générale. Les actes nous parlent du succès qu'obtenaient les prédications de saint Étienne et celles du diacre Philippe. Saint Cyprien (Epit. XI) nous montre également les diacres accompagnant les martyrs en prison et au dernier supplice, et les exhortant à la persévérance au milieu des tourments.

Des notaires étaient chargés de recueillir les discours et les homélies des évêques après que ceux-ci les avaient prononcés. Parfois aussi, les évêques écrivaient leurs discours et les faisaient lire au peuple en leur présence. Les jeunes clercs étudiaient ensuite ces sermons, et c'est ainsi qu'ils se formaient au ministère auquel la suite de leurs jours pouvait les appeler.

Telle est l'influence de l'esprit traditionnel que nous retrouvons dans toutes les institutions ecclésiastiques, dès qu'il nous plaît d'accorder quelque attention à l'étude des

origines. Ne devons-nous pas regretter que cet esprit s'efface peu à peu et se perde parmi nous? De quelle importance nous apparaît aujourd'hui l'étude approfondie de ces prédications des premiers âges? N'avons nous pas à nous reprocher d'apporter un esprit de critique, la plupart du temps impitoyable, aux prédications auxquelles nous assistons, lors même que la maturité de l'âge ou du talent sembleraient devoir nous les rendre surtout recommandables?

Si j'insiste sur ce point, c'est qu'il me paraît fondamental en notre sujet. Il m'a semblé que la définition que j'ai donnée de l'orateur chrétien répond à l'idée exacte qu'il faut avoir de l'homme appelé à remplir une mission aussi élevée que celle qui est confiée aux lèvres de l'apôtre, et qu'elle comporte tous les développements.

I.

Mission de l'orateur sacré.

Recueillons dans les saintes lettres et dans la tradition les témoignages qui nous font connaître la mission de l'orateur sacré.

Saint Grégoire de Nazianze appelle le prédicateur « l'instrument de Dieu. » De même qu'un instrument de musique composé de plusieurs cordes est capable de rendre plusieurs sons, ainsi, d'après ce Père, le prédicateur doit avoir une âme capable de rendre tous les sons qu'il plaira à la majesté divine de lui faire produire. Ananie entendit l'esprit de Dieu lui dire de saint Paul : « Vade, quia vas electionis mihi est iste, ut portet nomen « meum coram gentibus et regibus. » (Act. IX. 15.) Saint Grégoire explique le mot « vas » selon le sens qui lui convient en hébreu, et d'après lequel il signifie un instru-

ment quelconque. Et saint Paul n'a pas une autre idée de la mission qu'il a reçue lorsqu'il écrit, dans son épître aux Colossiens : « Quem nos annuntiamus (Christum), « corripientes omnem hominem et docentes omnem homi- « nem in omni sapientia, ut exhibeamus omnem hominem « perfectum in Christo Jesu, in quo et laboro, certando « secundum operationem ejus, quam operatur in me in « virtute. » (Col. I, 28, 29.) Prêcher Jésus-Christ, Sauveur du monde, détourner les hommes du péché, leur faire accepter la loi évangélique, telle est la mission de l'orateur sacré. La part de l'homme est clairement indiquée par l'apôtre : elle consiste à être, sous la main de Dieu, comme un docile instrument qui répond aux touches divines. En une autre rencontre, saint Paul s'appelle le légat de Dieu et de Jésus-Christ : « Pro Christo enim legatione fungi- « mur, tanquam Deo exhortante per nos. » (II Cor. v, 20.) Qui ne voit, dès lors, que c'est Dieu qui parle par notre bouche, quand nous nous mettons dans la disposition de docilité que son action attend de notre liberté?

Lorsqu'Isaïe aperçoit dans le lointain des âges celui qui doit préparer les voies à Jésus-Christ et lui former des disciples, il l'appelle une « voix » qui crie au désert, et tel est aussi le nom que le précurseur se donne. Saint Bonaventure commente ce mot du prophète et de Jean-Baptiste : « Sit lingua nostra, dit-il, bonis fomentum, malis « aculeus, tumidos retundat, iratos mitiget, pigros exa- « cuat, desides hortatu succendat, refugientibus suadeat, « asperis blandiatur, desperatos consoletur, ut qui docto- « res dicimur, viam salutis gradientibus ostendamus. » (Lib. IV Phar. cap. 34.)

Dans l'Ancien Testament, la mission des prophètes ne différait pas de la nôtre. Après qu'un Séraphin eût purifié avec un charbon incandescent les lèvres du prophète Isaïe, celui-ci reconnaissait en ces termes la mission qu'il ve-

nait de recevoir : « Dominus dedit mihi linguam eruditam, « ut sciam sustentare eum qui lassus est verbo. » (Is. L, 4.) Jérémie, purifié dès le sein de sa mère, entend la voix de Dieu qui lui dit : « Ecce constitui te hodie super « gentes et super regna, ut evellas, et destruas, et dis- « perdas, et dissipes, et ædifices, et plantes. » (Jer. I, 10.)

Nous voyons saint Paul écrire à Tite, qu'il a établi évêque en Crète, et à qui il a donné la mission de prêcher l'évangile : « Tu autem loquere quæ decent sanam doctrinam... » (Tit. II, 1.) Et plus loin, après lui avoir fait connaître le but de la venue de Jésus-Christ en ce monde : « Ut nos redimeret ab omni iniquitate, et mundaret sibi « populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum, » « il conclut : « Hæc loquere et exhortare, et argue cum « omni imperio. Nemo te contemnat. » (Ibid, II, 14, 15. Il donne des ordres et des conseils analogues à Timothée, qui remplit le même ministère : « Hoc præceptum « commendo tibi, fili Timothæe, secundum præcedentes « in te prophetias, ut milites in illis bonam militiam, « habens fidem et bonam conscientiam.... (I Tim. I, 18, « 19.) Attende lectioni, exhortationi, et doctrinæ... Hoc « enim faciens, et te ipsum salvum facies et eos qui te « audiunt.... (Ibid. IV, 13, 16.) Noli itaque erubescere « testimonium Domini nostri, neque me vinctum ejus, sed « collabora Evangelio secundum virtutem Dei, qui nos « liberavit et vocavit vocatione sua sancta... (II Tim. I, « 8, 9.) Testificor coram Deo et Jesu Christo.... præ- « dica verbum, insta opportune, importune, argue, ob- « secra, increpa, in omni patientia et doctrina.... Vigila, « in omnibus labora, opus fac Evangelistæ, ministerium « tuum imple. Sobrius esto, etc.... » (Ibid. IV, 1, 2, 5.)

Qu'il nous importe de méditer ces choses, afin de nous convaincre de l'importance de la prédication et de la mission élevée qu'elle constitue! Ainsi, il est bien vrai que

Dieu nous a destinés à prouver sa gloire, par le ministère de la parole. C'est à l'exercice de ce ministère qu'il devra d'être connu, aimé et adoré par les peuples. On remarquera une proportion manifeste, entre les honneurs qu'il recevra et la manière dont le ministère sacerdotal sera exercé : « Quomodo ergo invocabunt in quem non credi-« derunt? Aut quodomo credent ei quem non audierunt? « Quomodo autem audient sine prædicante? » disait encore saint Paul (Rom. x, 14), et c'est toujours vrai. Ne nous étonnons pas que Dieu assiste lui-même l'orateur sacré et que, puisque celui-ci n'est que son instrument, il se montre attentif à lui venir en aide. Le prédicateur continue l'œuvre de Jésus-Christ. Comme le divin Sauveur, il est le héraut de la grâce et de la réconciliation avec le Père, le canal par où se répandent les trésors divins, le fleuve qui chasse devant lui, par son impétuosité, la masse impure des péchés, et qui fertilise les lieux auxquels il touche. Que d'âmes ont échappé à l'enfer pour avoir simplement entendu une parole convaincue qui leur parlait de ses horreurs! Que d'âmes ont vivement couru dans les sentiers de la justice pour avoir été entraînées par une parole brûlante qui leur montrait le bonheur du ciel! Oui, tout homme revêtu de la dignité que lui confère le ministère de la parole peut, en toute vérité, s'appliquer le mot dit au courageux Machabée : « Accipe sanctum « gladium, munus a Deo, in quo dejicies adversarios populi mei. » (II Mach. xv, 16.)

L'orateur sacré se rappellera souvent aussi, afin d'exciter son ardeur, qu'il n'est que le ministre de Dieu et l'auxiliaire de Jésus-Christ, que le Seigneur a formé avec lui comme un pacte en vertu duquel il s'est en quelque sorte obligé à lui venir en aide, qu'il a sa place marquée entre ceux qu'il a plu à notre Maître de choisir pour les coopérateurs de son œuvre, et que si son zèle venait à se

refroidir, il lui serait demandé un compte rigoureux des grâces dont il eût pu disposer et qu'il a négligées dans l'intérêt d'une fausse gloire ou d'une détestable paresse.

Saint Jean Chrysostome, au livre quatrième *du Sacerdoce*, établit une comparaison entre les médecins chargés d'entretenir la santé du corps et de guérir nos maladies, et les prédicateurs à qui Dieu a confié la santé et la guérison des âmes. Les premiers, dit-il, disposent de divers moyens et mettent en œuvre différents remèdes : ils prescrivent tantôt le changement de nourriture et tantôt le changement d'air, le sommeil, les potions; ils font des amputations devevenues nécessaires. Les seconds puisent tous leurs remèdes à la même source, et le moyen qu'ils emploient suffit à tout, parce qu'il a une universelle portée : c'est la doctrine et la parole de Dieu. Or, nous le savons, la parole de Dieu est si puissante et si efficace, que Jésus-Christ a appelé des dieux ceux à qui elle s'était d'abord fait entendre : « Nonne scriptum est in lege vestra, quia ego dixi : Dii « estis? Si illos dixit Deus, ad quos sermo Dei factus est, « et non potest Solvi scriptura... » (Is. x, 34, 36.) Et cependant cette première manifestation de la parole de Dieu était loin de pouvoir être comparée à la manifestation qui a eu lieu par Notre-Seigneur et que nous sommes appelés à continuer. La première avait suffi pour répandre sur le chef de Moïse un éclat étrange et tel que les enfants d'Israël ne le pouvaient soutenir. La seconde est encore plus élevée, soit qu'on la considère en elle-même, soit que l'on considère son divin Auteur : « Quod si ministratio mortis « litteris deformata in lapidibus, fuit in gloria, ita ut non « possent intendere filii Israël in faciem Moysi propter « gloriam vultus ejus quæ evacuatur, quomodo non magis « ministratio Spiritus erit in gloria ? » (II Cor. III, 7, col. Eph. I.) Il n'est pas douteux, après cela, que chacun de nous ne doive s'écrier avec saint Paul : « Mihi omnium

« sanctorum minimo data est gratia hæc in gentibus « evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare « omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæ- « culis. » (Ephes. III, 8, 9.)

Nous ne saurions, en effet, en douter, Dieu a daigné nous choisir pour ses organes et se servir de nos lèvres pour annoncer aux hommes ses vérités. Il a établi dans ce but une gradation manifeste entre les prophètes et son fils, commençant à parler par les premiers et continuant par Celui qui devait parfaire leur œuvre et n'avoir que des continuateurs imbus de son Esprit et poursuivant, à ce titre, la même mission. Le Saint-Esprit inspirait les prophètes: il remplit de lui-même les Apôtres et il parle en eux et par leur moyen. C'est pourquoi Jésus-Christ déclare son œuvre finie—*opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam* (Jo. XVII, 4) — comme si la prédication était désormais son action propre et exclusive. C'est donc Lui qui continue à prêcher toutes les fois qu'un évêque ou qu'un prêtre parle en son nom, et les Pères ne prétendent rien exagérer quand ils nomment l'orateur sacré : « Interpretem « et legatum Altissimi, tubam Spiritus Sancti, linguam « et os Dei. » De quel respect n'entourerions-nous pas l'exercice de ces fonctions sublimes, si nous avions sans cesse cette doctrine présente à l'esprit !

Mais nous devons considérer encore la nécessité de la prédication par rapport à la société chrétienne. Isaïe exalte le ministère de ceux qui annoncent au monde la doctrine de la véritable paix, et saint Paul rappelle ces paroles en les couvrant de toute l'autorité de son apostolat : « Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, « evangelizantium bona! » (Is. LII, 7, coll. Rom. X, 15.). L'Apôtre les amène à la suite de l'argument qui prouve le mieux la nécessité de la prédication : « Quomodo invoca- « bunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent

» ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine « prædicante? » (Ibid. v, 14.) On ne saurait donc arriver à la foi, on ne saurait la conserver sans la prédication qui l'annonce ou qui la rappelle, et la foi est la base et le fondement de la justification. Sur quoi saint Chrysostôme observe : « Comment osez-vous prétendre que vous pouvez vous passer de parole et de doctrine ? Ne savez-vous pas que saint Paul recommande très-spécialement à Timothée de méditer la foi et de s'y appliquer uniquement? Vous direz peut-être que la sagesse s'enseigne par l'exemple. Frivolité que tout cela ! Sans le magistère de la parole, vous n'arriverez à rien.

Du reste, afin de mettre plus en lumière l'utilité et la nécessité de la prédication, on peut établir un parallèle entre la société chrétienne et la société civile et domestique. Ici c'est la parole du père, celle des magistrats qui tient lieu de frein et de gouvernail, de frein pour arrêter l'enfant ou le citoyen sur la pente du vice, de gouvernail pour les diriger dans la voie du bien. Telle est, en effet, l'économie de l'ordre divin : Dieu a voulu que l'homme fût dirigé et conduit par la parole de l'homme. Moïse comprenait cela, lorsqu'il refusait à Dieu de prendre le gouvernement de son peuple, et le Seigneur reconnut la valeur de la raison par laquelle Moïse motivait son refus, puisqu'il lui donna Aaron, qui devait porter la parole au nom de Moïse : « Ipse loquetur pro te ad populum, et erit « os tuum ». (Ex. iv, 16.) Pour la promulgation de la loi évangélique, qui était toute céleste, il a fallu que des langues de feu descendissent du ciel, et c'est sous cette forme que le Saint-Esprit s'est donné aux Apôtres, continuateurs immédiats de l'œuvre du Verbe de Dieu. Le don des langues se continua encore pendant quelque temps aux origines de la société chrétienne, et il n'a cessé que lorsque, après la jeunesse, cette société a atteint sa virilité. Désormais,

les orateurs sacrés devront demander à leur propre travail ce que Dieu fit d'abord comme une œuvre qu'il s'était, semblait-t-il, spécialement réservée. Toujours est-il que le Seigneur ne conduit pas la société chrétienne autrement que la société domestique et civile. Ici, on nommera, comme il est dit dans les Proverbes, la bouche du juste, une source de vie (Prov. x, 11) : « Vena (id est fons) vitæ, « os justi. » Judas Machabée, au lieu de s'occuper à armer ses soldats comme l'exigeaient les nécessités de la guerre qu'il allait soutenir, enflamme leur courage par des discours impétueux. Jésus-Christ n'agit pas d'une autre manière à l'égard de ses Apôtres : « *Euntes ergo docete omnes gentes. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* » (Matt. XXVIII, 19, 20.)

Aussi bien la privation de la parole qui retentit au nom de Dieu est-elle l'une des plus fortes punitions dont le Seigneur menace son peuple . « Ecce dies veniunt, dicit « Dominus, et mittam famem in terram, non famem panis « neque sitim aquæ, sed audiendi verbum Domini. » (Amos, VIII, 11). « Obstupescite et admiramini, fluctuate et « vacillate, inebriamini et non a vino, movemini et non « ab ebrietate, quoniam miscuit vobis Dominus spiritum « soporis : claudet oculos vestros, prophetas et principes « vestros, qui vident visiones, operiet. Et erit vobis visio « omnium sicut verba libri signati... Ideo ecce ego addam, « ut admirationem faciam populo huic miraculo grandi et « stupendo : peribit enim sapientia a sapientibus ejus, et « intellectus prudentium ejus abscondetur. » (Is. XXIX, 9-11, 14.)

Il est facile d'observer combien la prédication a d'influence sur la société chrétienne. Les prêtres fidèles à remplir dignement le devoir qui leur est imposé, voient fleurir près d'eux toutes les vertus et décroître les habi-

tudes mauvaises. La virginité retrouve les honneurs qu'elle avait perdus; la sainteté du mariage est mieux observée; les pauvres savent supporter plus patiemment les rigueurs de la misère; les riches deviennent les économes des pauvres ; ils apprennent à les assister et à subvenir à tous leurs besoins. Les idées de foi se répandent, le peuple et les grands eux-mêmes respectent davantage l'Église, qu'ils avaient coutume de ne regarder qu'avec un certain mépris. La force morale de l'opinion se tourne à l'avantage de la doctrine proclamée en plein soleil et avec toute la gravité dont elle est digne. Peu à peu, on voit les plus endurcis et les plus égarés revenir de la dureté que créèrent en eux les passions et des égarements où le défaut d'instruction les conduisit. Qu'on se rappelle la renaissance catholique qui s'opère, dans notre pays, depuis cinquante ans, et qu'on en recherche la véritable cause : on verra qu'elle est dans la prédication. C'est parce que les chaires chrétiennes retentissent d'un enseignement moins rare et plus répandu, que la foi revient sur le sol d'où l'impiété avait essayé de la bannir et de la proscrire, et que la puissance du nom chrétien est plus généralement reconnue. Mais je crois inutile d'insister sur ce point et de toucher même à bien d'autres qui auraient pu être traités en ce chapitre. J'ai sommairement rappelé les particularités les plus importantes touchant la mission de l'orateur sacré. Dans un prochain article, je dirai quelles doivent être ses qualités et ses vertus.

AL. GILLY.

LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES.

I.

L'Église s'est toujours préoccupée de la science de ses ministres. Dans les conciles généraux ou particuliers, dans les synodes diocésains, dans les ordonnances épiscopales, on aperçoit nettement la pensée de l'Église, qui veut des prêtres savants, et qui redoute comme le mal suprême l'ignorance de ses clercs.

Jamais, pourtant, cette préoccupation ne fut plus vive qu'il y a trois siècles, à l'apparition des prétendus réformateurs. Les sectaires se présentaient avec une orgueilleuse ostentation de savoir. Ils jetaient à leurs ennemis le défi d'oser entrer en lice. Par malheur, le clergé catholique ne fut point partout en état de relever le défi qu'on lui avait jeté, et l'ennemi s'en prévalut. Écoutons un instant saint François de Sales, dans une exhortation trop peu connue qu'il adressait à ses prêtres.

« Ceux d'entre vous, mes frères, qui s'emploient à des occupa-
« tions qui leur empêchent l'étude, font comme ceux qui veulent
« manger des viandes légères, contre le naturel de leur estomac gros-
« sier ; et de là vient qu'ils défaillent peu à peu. Je puis vous dire avec
« vérité qu'il n'y a pas grande différence entre l'ignorance et la ma-
« lice ; quoique l'ignorance soit plus à craindre, si vous considérez
« qu'elle n'offense pas seulement soi-même, mais qu'elle passe jus-
« qu'au mépris de l'état ecclésiastique. Pour cela, mes très-chers
« frères, je vous conjure de vaquer sérieusement à l'étude ; car la
« science d'un prêtre, c'est le huitième sacrement de la hiérarchie de
« l'Église, et son plus grand malheur est arrivé de ce que l'arche
« s'est trouvée en d'autres mains que celles des lévites.

« C'est par là que notre misérable Genève nous a surpris, lorsque « s'apercevant de notre oisiveté, que nous n'étions pas sur nos « gardes, et que nous nous contentions de dire tout simplement notre « bréviaire, sans penser à nous rendre plus savants, ils trompèrent la « simplicité de nos pères et de ceux qui nous ont précédés, leur fai- « sant croire que jusqu'alors on n'avait rien entendu à l'Écriture « sainte.

« Ainsi, tandis que nous dormions, l'homme ennemi sema l'ivraie « dans le champ de l'Église, et fit glisser l'erreur qui nous a divisés, « et mit le feu par toute cette contrée; feu duquel vous et moi eus- « sions été consumés avec beaucoup d'autres, si la bonté de notre « Dieu, etc... (1) »

L'histoire de Genève fut, hélas ! celle de plusieurs autres chrétientés.

En présence de semblables désastres, l'Église ne pouvait demeurer oisive, et l'on sait les admirables décrets que publia le Concile de Trente pour l'érection des écoles ecclésiastiques.

Ce n'était pas trop faire, assurément, soit pour refouler le protestantisme, soit pour s'opposer aux hérésies de Baïus, de Jansénius, de Molinos, et de cent autres que l'enfer allait précipiter sur le monde. Quelle attitude aurait pu prendre un clergé ignorant en face des jansénistes, qui semblaient s'appuyer sur la connaissance des traditions antiques, et du philosophisme, qui se faisait fort de commettre la religion avec la raison et la science ? Ainsi Dieu avait disposé toutes choses pour sauver son Eglise d'une humiliante défaite.

La France ne demeura pas en arrière du mouvement scientifique imprimé par le Concile de Trente. Ses évêques témoignèrent d'un grand zèle pour l'érection des séminaires diocésains. Ils ne s'employèrent pas avec moins d'activité à favoriser la composition d'excellents ouvrages destinés à l'instruction des clercs. Si le succès ne correspondit pas toujours à d'aussi nobles efforts, il faut s'en prendre, d'une part, au gallicanisme parlementaire qui osa s'emparer vio-

(1) *Œuvres complètes de S. François de Sales* (éd. J.-J. Blaise. Paris, 1834), t. IX, p. 193.

lemment des études cléricales pour les diriger à son gré (1), et d'autre part au malheur des temps qui ne permit pas à l'épiscopat de concentrer sur ce point capital une sollicitude réclamée en vingt endroits à la fois par un travail de reconstruction générale (2).

Du reste, quoi qu'il en soit du passé, il est certain qu'aujourd'hui l'épiscopat français n'est dépassé nulle part en ce qui regarde le zèle des bonnes et fortes études cléricales. Témoins nos derniers Conciles provinciaux. Ouvrez les Actes de ces mémorables assemblées : vous reconnaîtrez partout la même pensée et la même volonté. Pas un de ces Conciles qui ne prescrive l'étude approfondie de la philosophie et de la théologie, ainsi que des sciences qui en sont la condition ou le complément ; par exemple, l'Écriture sainte, l'Histoire ecclésiastique, le Droit canon. Tous font aux maîtres et aux élèves une obligation de la langue latine. Tous enfin insistent sur la nécessité de la *Méthode scolastique*.

Nos Conciles n'ont pas dit en termes exprès que les jeunes clercs devaient commencer, continuer et achever dans le séminaire même le cours entier de leurs études.

La chose se sous-entendait d'elle-même. Les vénérables Pères pouvaient-ils supposer qu'il se rencontrerait des hommes qui, soit par étroitesse de vues, soit par misérable calcul financier, chercheraient à faire prévaloir auprès des évêques le système d'employer les étudiants en théologie comme professeurs dans les écoles libres ou les petits séminaires ? Heureusement ce déplorable système n'a pas encore réuni de nombreux partisans. Il est trop clair en effet que vouloir utiliser un jeune clerc, au détriment de ses études ecclésiastiques, c'est se comporter à la manière du sauvage qui abat un arbre pour en manger les fruits.

Ce que je veux signaler à l'attention du lecteur, c'est la nécessité constatée par nos Conciles de suivre la méthode scolastique.

(1) J'ai dit ailleurs, en parlant de l'*Infaillibilité du Pape obscurcie par le Jansénisme*, comment les Parlements avaient de vive force arraché de nos écoles des auteurs orthodoxes, pour y introduire les leurs.

(2) Le lecteur se reporte sans doute aux premières années qui suivirent le concordat de 1801.

II.

On me dispensera de transcrire les décrets des Conciles de Soissons, de Bordeaux, d'Albi, de Tours, de Lyon, etc. Qu'il me suffise de rapporter les paroles des Conciles de Sens, d'Auch et d'Avignon (1849-50).

Concile de Sens. « Servent autem assidue magistri in docendis « tum philosophicis tum theologicis disciplinis, formam et methodum « quam *scholasticam* vocant : *qua deficiente, deficit recta solidaque « theologi viri institutio, et tuta judicii forma ac regula.* » (Titul. IV, C. V.)

Concile d'Auch. « Veterem methodum in studiis adhibitam, quam « syllogisticam vocant, frequentius adhibebunt, ut magistri lucidius « doceant, et alumni perutilem acquirant consuetudinem claræ et ri- « gorosæ probationis in disputationibus, non huc et illuc deflectentes « sophistice. » (Déc. 186.)

Concile d'Avignon. « In iisdem etiam tractandis disciplinis, man- « damus ut illa servetur methodus, quæ scholastica dicitur. Hæc enim « est temporis parca, approbata ab Ecclesia, a pluribus meliorisque « notæ theologis adhibita, et mirum in modum adolescentium intelli- « gentiæ accommodata. » (Tit. X, c. I.)

C'en est assez pour nous convaincre de l'importance singulière que nos évêques attachent à la méthode scolastique. Ne dirait-on pas qu'il prévoyaient les incroyables excès où depuis quelques mois se précipitent certains écrivains de renom? Il eût été certes assez difficile d'imaginer que des hommes tels que Mgr Maret, Mgr Dupanloup, l'abbé Gratry, le chanoine Dœllinger, et autres, publieraient leurs *Observations* et leurs *Lettres*. Mais il n'était pas malaisé de prédire d'avance, que si de pareils *factums* voyaient le jour, ils ne résisteraient pas à l'épreuve de la scolastique.

De fait, quel homme tant soit peu exercé à manier le syllogisme s'est laissé prendre par les sonores déclamations des nouveaux avocats du gallicanisme? L'ouvrage de Mgr Maret, les *Observations* et l'*Avertis-*

sement de Mgr Dupanloup, les *Lettres* de l'abbé Gratry, les écrits de Dœllinger se sont pulvérisés sous l'effort d'une argumentation un peu serrée. L'échafaudage élevé à grands frais, et si pompeusement annoncé, s'est écroulé en un clin d'œil. Il n'y a eu, pour croire au sophisme et pour l'admirer, que des gens entièrement étrangers au raisonnement, ou qui n'ont jamais su les règles d'une bonne argumentation.

Aussi bien l'erreur a toujours fait profession de haïr la *scolastique*. En saurait-il être autrement? L'Église préconise la méthode scolastique : ne faut-il pas que par contre l'erreur la vilipende (1)? Luther n'aimait pas la scolastique, l'abbé de Saint-Cyran non plus. Les sectaires ont compris à merveille que leurs subtilités ne peuvent jamais tromper la vigilance de l'austère disciple d'Aristote et de saint Thomas.

Ce dernier trait est remarquable ; et je me permets d'y insister d'autant plus, qu'aujourd'hui une conspiration semble se former contre le règne de la scolastique dans nos écoles. Nos voisins d'outre-Rhin, depuis longtemps affranchis de tout frein, se laissent aller à tous les caprices de leur imagination vagabnode et rêveuse. Où sont-ils parvenus? Nous ne le savons que trop par les Hermès, les Ronge, les Gunther. Et voilà pourtant l'exemple que certains esprits ne craignent pas de nous proposer, à nous Français! Laissez, nous dit-on, laissez les vieilles méthodes. Faites pour le moyen âge, elles ne valent plus rien pour notre époque. A l'esprit moderne il faut plus de liberté. Là-dessus on se lance tête baissée dans les mystères de la théologie. Étonnez-vous ensuite si des esprits aussi indisciplinés font fausse route! Une pareille imprudence mérite bien un pareil châtiment.

(1) Comme, en dépit des scandaleuses déclamations de l'abbé Gratry, mes lecteurs s'obstinent à lire avec respect et confiance les légendes du bréviaire romain, je citerai les paroles d'éloge que, dans l'office de saint Anselme (21 avril), l'Église consacre à la *scolastique* : « Famam assecu-« tus doctrinæ, quam ad defensionem Religionis Christianæ, animarum « profectum, et omnium theologorum, qui sacras litteras *scholastica* « *methodo tradiderunt, normam cœlitus hausisse*, ex ejus libris omnibus « apparet. »

Malheureusement, je le répète, des maîtres se rencontrent çà et là, qui se donnent pour patrons avoués de semblables nouveautés. Quelques séminaires de France abritent un pareil enseignement; et ce n'est pas de ces écoles que sont exclus le libéralisme et le gallicanisme, pas plus que le *Français* et le *Correspondant* (1). Le professeur s'y réjouit d'avoir enfin rencontré le moyen d'intéresser son jeune auditoire, en faisant disparaître du champ de la théologie les épines qui parfois en rendaient l'accès difficile. Les disciples applaudissent à un maître qui sait si bien les débarrasser de toute étreinte, et changer en fleurs les aridités de la science. Comme si la popularité était en définitive le terme des efforts d'un professeur de théologie!

Nos évêques ont beaucoup mieux saisi le rôle du professeur. Ils se sont préoccupés sur toute chose de former l'esprit du jeune clerc, pendant qu'on lui prodigue le trésor des sciences sacrées. Or, quel moyen plus efficace de formation intellectuelle que l'emploi assidu de la méthode scolastique? L'élève n'est-il point obligé de réfléchir, afin de se rendre compte de toutes les propositions qu'on vient lui soumettre? Ne faut il pas qu'il opère un sérieux travail pour comparer l'un avec l'autre les syllogismes qui ont successivement défilé devant lui? Et voilà précisément un travail qui mûrit l'intelligence, la fortifie, la développe et lui communique une merveilleuse aptitude de pensée et de déduction. Un bon argumentateur est un esprit formé. N'ayez pas peur que jamais il s'égare au point de confondre le sophisme avec la vérité : de quelques brillantes apparences qu'il puisse se couvrir, le sophisme saurait-il éblouir un esprit exercé aux règles du raisonnement? Il ne divaguera pas non plus; car, partant de principes exacts, il ne redoute rien tant que de marcher à l'aventure, sans bien savoir quel est le terme de sa marche et quelles étapes il lui faut parcourir.

Comprenez-vous maintenant pourquoi la scolastique, objet des colères haineuses de l'hérésie, a toujours été comblée des plus maternelles bénédictions de l'Église? Écoutons le pape Sixte V célébrer les mérites

(1) On dit même que dans quelques séminaires les idées *libérales* sont tellement à la mode, que les élèves y sont engagés à lire la *Démocratie* de M. de Tocqueville, et la *Réforme sociale* de M. Le Play.

singuliers de la théologie scolastique, dans la bulle *Triumphantis Jerusalem* (12 mars 1587) qui décerne à saint Bonaventure le titre et les honneurs de docteur de l'Église. Je ne sache pas qu'il existe de paroles plus fortes, soit pour affirmer l'utilité et les services de la scolastique, soit pour décrire l'amour que lui ont voué les bons, et la haine que lui ont jurée les méchants. Le lecteur voudra bien me permettre de souligner quelques mots considérables.

« Denique movet nos Ecclesiæ universalis utilitas, quæ ex tanti « doctoris eruditione semper major et uberior capi potest, *præsertim* « *cum hæreticorum insidiæ et diabolicæ machinationes*, quibus sacram « theologiam, quæ scolastica appellatur, hoc luctuoso seculo oppugnant « vehementissime, *nos magnopere admoneant*, ut eamdem theologiam, « *qua nihil ecclesiæ Dei fructuosius, omni studio retineamus, illus-* « *tremus, propagemus*. Divino enim illius munere, qui solus dat spi- « ritum scientiæ, sapientiæ et intellectus, quique Ecclesiam suam per « seculorum ætates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis præ- « sidiis instruit, inventa est a majoribus nostris sapientissimis viris « theologia scolastica, quam duo potissimum gloriosi doctores, angelicus « sanctus Thomas et seraphicus sanctus Bonaventura, clarissimi hujus « facultatis professores, excellenti ingenio, assiduo studio, magnis « laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime « dispositam, multisque modis præclare explicare posteris tradiderunt : « et hujus quidem tam salutaris scientiæ cognitio et exercitatio, quæ « ab uberrimis divinarum litterarum, summorum Pontificum, sancto- « rum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maxi- « mum ecclesiæ adjumentum afferre potuit, *sive ad scripturas ipsas* « *vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securiu* « *et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et hæ-* « *reses detegendas et refellendas*. His vero novissimis diebus, quibus « jam advenerunt tempora illa periculosa ab apostolo descripta, et ho- « mines blasphemi, superbi, seductores proficiunt in pejus, errantes, « et alios in errorem mittentes, *sane catholicæ fidei dogmatibus eon-* « *firmandis, et hæresibus confutandis necessaria est. Et profecto rem* « *ita se habere ipsimet veritatis inimici sunt judices, quibus theologia*

« *scolastica maxime est formidolosa*, qui profecto intelligunt, apta illa « et inter se nexa rerum et causarum cohærentia, illo ordine et dispo- « sitione, tanquam militum in pugnando instructione, illis dilucidis « definitionibus et distinctionibus, illa argumentorum firmitate, et « acutissimis disputationibus lucem a tenebris, verum a falso distingui, « eorumque mendacia multis præstigiis et fallaciis involuta, tanquam « veste detracta, patefieri atque denudari. Quanto igitur magis illi hanc « munitissimam scolasticæ theologiæ arcem oppugnare et evertere « conantur, *tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum « defendere, et hæreditatem Patrum nostrorum conservare et tueri, et « acerrimos veritatis defensores meritis honoribus, quantum possumus, « decorare.* »

En conséquence, le pape Sixte V, par la plénitude de son autorité apostolique, décerne solennellement à saint Bonaventure le titre et les honneurs de *Docteur de l'Église*. La théologie scolastique est ainsi canonisée dans la personne de l'un de ses plus illustres organes.

J'ajouterai une courte observation. Si l'abbé Gratry et le chanoine Dœllinger avaient étudié la question d'Honorius et celle des conciles de Lyon et de Florence, d'après les principes et la méthode scolastique, auraient-ils proféré les scandaleuses propositions qui ont révolté tous les gens de bien ? Au contraire, qui n'a admiré la controverse facile, aisée, concluante de la *Civiltà cattolica ?* Les sophismes de l'adversaire ne peuvent jamais tromper la vigilance de la revue romaine. En vain, on espère lui faire prendre le change ; elle n'est jamais dupe de la ruse. Or, n'est-ce pas à la méthode scolastique qu'elle doit tous ses avantages (1) ?

(1) On se préoccupe souvent du choix d'un auteur. La question a sa gravité sans doute ; elle est pourtant secondaire. Donnez un auteur, médiocre d'ailleurs, et faites-le expliquer par un professeur rompu à la méthode scolastique, les élèves feront incontestablement d'immenses progrès. Un éminent théologien disait qu'il ne demandait à son auteur que *de bonnes définitions*. Cela donné, il se chargeait du reste.

III

Cependant, n'exagérons pas. Le règne de la méthode scolastique dans nos écoles n'est pas incompatible avec certains agréments de forme qui rendent la science plus attrayante ; et personne, que je sache, n'a encore prescrit au professeur de ne parler que par syllogismes et enthymèmes.

C'est pourquoi nos conciles provinciaux recommandent aux professeurs de théologie d'exiger parfois de leurs élèves des dissertations latines ou françaises. Il faut, en effet, que le théologien sache présenter la vérité au peuple d'une façon qui ne le rebute point. Aussi, tout en s'exerçant habituellement à manier le syllogisme et à l'emploi de la langue latine, les élèves de théologie devront ne pas oublier de se former le style et de cultiver leur langue maternelle. Inutile d'insister (1).

Mais, revenant à notre sujet, disons que la méthode scolastique exige beaucoup d'exercice. Tout n'est pas fait, il s'en faut de beaucoup, lorsqu'on a mis entre les mains de l'élève un livre écrit à la manière des scolastiques. Il ne suffit même pas que le professeur suive exactement cette manière dans ses explications. A ces deux choses, il faut, de toute rigueur, joindre la pratique fréquente des argumentations et des disputes.

C'est, en effet, l'argumentation qui met en jeu les facultés de l'élève. Soit qu'il attaque, soit qu'il défende, il faut au disciple de l'attention, de la réflexion et de la pénétration. La chose parle d'elle-même.

Il reste bien entendu que nous parlons d'une argumentation sérieuse. Elle n'en mérite pas le nom, celle qui, dans certains endroits, consiste à lire une série d'objections plus ou moins liées entre elles, sans souci aucun des réponses données. Une véritable argumentation

(1) Au surplus, quelle erreur de croire que l'habitude du syllogisme soit incompatible avec la souplesse et l'élégance du style ! Demandez plutôt à Bossuet, Fénelon, Maury, Balmès.

est celle qui poursuit une difficulté sans trêve ni repos jusqu'à ce qu'il y ait été répondu. C'est au maître d'y veiller : en dirigeant la dispute, il ne doit ni permettre à l'argumentation de s'égarer, ni aux argumentateurs trop de condescendance; bref, il doit exiger que la dispute soit bien conduite et se termine avec succès.

Une autre condition à exiger est que les argumentations soient fréquentes. Quelque bien conduite que soit une dispute, si elle n'arrive que rarement, elle ne produira presque aucun résultat. Il en est de l'esprit comme des muscles du corps. La souplesse intellectuelle ne peut s'acquérir que par un exercice fréquemment répété. On connaît le vulgaire dicton : *Fabricando fit faber.* — Que dire donc de ces écoles où l'on croit satisfaire aux prescriptions de nos conciles en consacrant à l'argumentation une demi-heure par semaine?

S'il m'était permis d'avoir un avis, je dirais de mettre partout en pratique la prescription de *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus. Chaque jour, pendant les trois ans de philosophie et les quatre ans de théologie, une heure entière est consacrée à l'argumentation. De plus, à peu près chaque mois, une dispute plus solennelle réunit les élèves pendant une grande partie de la journée. Enfin, le dernier quart d'heure de chaque classe est consacré à résoudre les difficultés que les élèves croient devoir soumettre au professeur. Encore une fois, je ne vois nul inconvénient à introduire partout cette pratique de la Compagnie de Jésus. Elle a été introduite dans les séminaires que les Jésuites dirigent en France; loin de s'en repentir, on s'y applaudit d'une mesure aussi fructueuse.

IV

On nous fait pourtant deux objections :

1° Ne supposez-vous point les élèves de nos séminaires plus forts qu'ils ne sont en réalité et n'exigez-vous pas d'eux un exercice au-dessus de leurs forces?

2° Ne craignez-vous pas que l'argumentation ne développe en eux

l'esprit de pédanterie et de suffisance, et voudriez-vous que nos jeunes clercs sortissent du séminaire fiers, indociles, tranchants?

La réponse est facile.

1° C'est une erreur de croire que les jeunes gens de nos séminaires soient incapables d'être formés aux règles d'une argumentation vigoureuse. Précisément parce qu'ils sont jeunes, ils sont plus susceptibles de se plier à la règle et à la discipline. L'expérience prouve, au contraire, que des hommes d'un âge plus mûr éprouvent une plus grande difficulté à accepter le joug d'une méthode qu'ils n'ont pas suivie dans leur jeunesse.

D'ailleurs, nos jeunes lévites n'en sont pas à leur début. Ils ont fait des études littéraires qui les mettent à même de saisir les avantages de la méthode scolastique. Quel obstacle pourrait donc la leur rendre inaccessible?

Les premiers efforts ne seront peut-être pas très-heureux; je l'accorde. Mais peu à peu la méthode se montrera d'un abord moins difficile; les progrès se multiplieront, et, finalement, on arrivera à un succès complet. N'est-ce pas l'histoire de tous les travaux et de toutes les entreprises?

Au surplus, c'est l'affaire du professeur de guider les premiers pas de son élève dans la carrière scolastique. Pourquoi ne veillerait-il pas au succès des disputes en exigeant que l'élève vienne lui montrer d'avance la trame de son argumentation? Il profiterait de l'occasion pour lui montrer comment il faut s'y prendre vis-à-vis de tel argument à poser, de telle instance à faire, de telle distinction à prévenir, etc., etc. Après la dispute, il pourrait montrer aux élèves ce qui s'y est passé de bon, ainsi que les défauts qu'on y a remarqués. C'est en procédant de la sorte, que le professeur développerait dans sa classe le goût des méthodes scolastiques. — Une chose contribuerait puissamment à ce précieux résultat : c'est que le professeur voulût bien consacrer quelques instants de la classe à résoudre les difficultés proposées par les élèves. Il pourrait, en cette circonstance, faire voir le vice de l'argumentation et montrer les sages règles du raisonnement. — Enfin, il faudrait que le professeur donnât tous les jours un peu de

temps à ses élèves pour les voir en particulier, s'ils en manifestaient le désir. Cette mesure ne serait pas moins utile à la formation morale qu'à la culture intellectuelle (1).

2° Reste la peur que les exercices scolastiques n'habituent les jeunes clercs à des manières pédantesques et tranchantes.

Ici encore rien de moins fondé.

Savez-vous ce qui habituerait l'élève à la pédanterie et à la suffisance? C'est précisément la nécessité qui lui serait imposée de jurer sur la parole du maître, *jurare in verba magistri*. Sur les bancs de l'école, il se résignera sans doute à cette docilité aveugle dont on lui fait une obligation rigoureuse. Mais en même temps, il se pénétrera de la pensée qu'un jour la même obéissance aveugle lui sera due. Qu'il devienne donc catéchiste, confesseur ou professeur, malheur à quiconque oserait le contredire! Il veut qu'on jure sur sa parole, comme lui-même l'a fait sur celle de son maître. N'avons-nous pas tous rencontré des hommes de ce caractère? Un sentiment théologique était sans pitié condamné à leur tribunal. En vain on demandait grâce par l'intercession de Suarez ou de saint Liguori, qui ne le trouvaient pas si méchant. Rien n'y faisait. Le juge maintenait sa sentence, parce qu'il avait lui-même juré sur la parole d'autrui.

Sans rien diminuer de la docilité qui apparaît en tête des devoirs de l'élève, la méthode scolastique lui apprend néanmoins à se rendre un compte exact de ce qui lui est enseigné. Ce que l'on pose comme

(1) Celui qui écrit ces lignes constate ici le résultat de son expérience personnelle. Pendant plusieurs années que l'obéissance l'a employé à l'enseignement dans un grand séminaire, il peut affirmer que, grâce aux industries rapportées tout à l'heure, il a vu s'opérer de prompts et d'admirables progrès. Je sais que plusieurs personnes critiquent l'usage de permettre aux élèves de proposer leurs difficultés en pleine classe. Elles craignent que ce ne soit une occasion de faire *du mauvais esprit*. Erreur complète. Un séminariste songera très-rarement à faire du mauvais esprit ainsi à découvert. Il cherchera presque toujours l'ombre et le silence. Mais le professeur trouvera souvent dans ces questions une occasion de compléter un développement, de mieux préciser une thèse et de confirmer sa doctrine. Enfin, pourquoi ne pas le dire? Cette pratique obligera le professeur à se bien préparer, et à ne pas se contenter d'étudier sa leçon au jour le jour.

principe mérite-t-il ce nom ? Ce qui est donné comme *certain* est-il solidement établi ? Telle proposition avancée d'une manière *absolue* ne devrait-elle pas être émise sous forme conditionnelle ? Que sais-je ? La méthode scolastique soulève toutes ces questions et bien d'autres du même genre. Elle conduit parfois à découvrir que les meilleurs esprits n'ont pas été exempts de précipitation ; elle apprend à exercer un contrôle bienveillant sur les jugements d'autrui ; à douter beaucoup de soi-même, et finalement, elle imprime à l'intelligence un caractère marqué de tolérance pour les opinions qui ne sont pas les nôtres.

Certes, si quelqu'un me contestait la vérité de ce que j'avance, je lui demanderais s'il a trouvé beaucoup de *véritables savants* qui fussent tranchants vis-à-vis de leurs adversaires. Je le prierais d'étudier un peu la marche de saint Thomas et de Suarez, et d'y observer le respect de ces grands docteurs pour les opinions qui ne sont pas les leurs, leur zèle pour essayer de les concilier et leur soin religieux à éviter toute qualification flétrissante ou odieuse. Non, le bon théologien scolastique ne sera jamais tranchant : il sait trop bien que la vérité est d'une difficile, très-difficile acquisition.

En fait, et ici je ne fais que répéter une observation des anciens du sacerdoce, où sont aujourd'hui les ecclésiastiques aux manières tranchantes ? Ils se rencontrent presque toujours dans les pays où l'éducation scientifique laisse à désirer, et surtout là où sont en honneur les méthodes *libérales* d'une école qui, se croyant seule propre aux besoins de l'époque, veut rompre avec le passé. On pourrait presque établir en principe que le ton pédantesque grandit en proportion du déficit des études sérieuses.

Qu'on se rassure. Le *scientia inflat* de saint Paul n'est vrai que lorsque la science s'acquiert sans discernement. Or, l'Église manque-t-elle de discernement quand elle se fait la distributrice de la science ? Vouloir être plus sage qu'elle, serait s'exposer à de graves mécomptes. La prudence humaine voulant corriger la prudence de Dieu est assurément une grande folie (1).

(1) Comme exemple de la prudence humaine voulant corriger la di-

En résumé nous n'avons aucune raison de mitiger la sévérité des règles qui existent par rapport aux études cléricales, tout au contraire. Les temps troublés où nous vivons exigent impérieusement que l'Église leur donne un clergé savant, et, partant, il faut nous employer de plus en plus à fortifier nos études,

Plus que jamais se vérifie le mot de saint François de Sales : « Je « puis vous dire avec vérité qu'il n'y a pas grande différence entre « l'ignorance et la malice, *quoique l'ignorance soit plus à crain-* « *dre....* (1) »

H. MONTROUZIER, S. J.

vine prudence de l'Eglise, j'apporterai ce qui s'est passé en France par rapport au droit canon. Pendant longtemps on crut bien faire de supprimer toute étude du droit canonique, de peur qu'elle ne fournît un aliment ou un prétexte à l'esprit de révolte. Qu'est-il arrivé ? Les curés ont étudié leurs *droits*, les chanoines leurs *droits*, et ils ont crié à l'oppression et à la tyrannie. Ces messieurs n'avaient oublié qu'un point, d'étudier leurs *devoirs*. L'on eût évité ce grave inconvénient si l'étude du droit canon s'était faite en règle dans les séminaires. Un professeur habile n'aurait dissimulé ni les droits ni les devoirs. Il aurait parfaitement établi l'existence et la conciliation des uns et des autres ; et l'on n'aurait pas eu à déplorer certaines scènes regrettables qui ont affligé nos Evêques et contristé les gens de bien. Mais faites comprendre cette réflexion à certains esprits attardés et routiniers !

(1) Cité plus haut. — Les déplorables événements qui viennent de se passer sous nos yeux, disent assez haut que nulle question n'est oiseuse, lorsqu'elle touche au dogme chrétien. Qui donc, il y a deux ans, aurait soupçonné que la question d'Honorius fût encore susceptible de quelque intérêt ? On peut juger, par cet exemple, combien est peu fondé le sentiment de ceux qui disent : *Nous n'avons besoin que de catéchistes et de casuistes.* J'ai ailleurs réfuté cet étrange propos. Je me contente de répéter qu'un prêtre ne doit pas se croire à la hauteur de sa mission, parce qu'il sait résoudre un cas de conscience ou un cas de rubrique.

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE [1].

I.

Parmi les sciences indispensables à la théologie, l'histoire de l'Église occupe une place importante et réclame une large part dans nos études. Nous ne pouvons faire un pas dans la science sacrée, sans rencontrer des questions historiques intimement liées à l'intelligence du dogme. Ce rapport découle de la nature même de la théologie.

La religion catholique repose sur la parole de Dieu, communiquée au genre humain par des documents et des faits. Conservée en grande partie depuis Adam par la tradition, elle se propage et prend possession du monde après la venue du Sauveur, au moyen de la prédication et des faits miraculeux. Comment concevoir la science de cette religion sans connaître l'organe principal de sa transmission?

Aussi la théologie emprunte à l'histoire ses principes directifs : la notion de l'Église, l'enseignement de SS. Pères et des Papes, qui la guident dans l'interprétation des Saintes Écritures et des documents traditionnels. C'est par l'histoire qu'elle examine et contrôle l'antiquité absolue ou relative de la doctrine de l'Église, des rites, pour juger de leur origine apostolique. Elle s'appuie sur l'histoire pour découvrir l'occasion des définitions dogmatiques et morales et comprendre ainsi leur sens, leur valeur et leur portée : sans les

(1) Dissertationes in selecta historiæ ecclesiasticæ capita, cura H. G. Wouters, S. Theol. D., in univers. Lovan. prof. ord. Tom. I et II. Lovanii, Van Linthout.

Historiæ ecclesiasticæ compendium, par le même, 1 vol.

données historiques, les décisions pontificales et conciliaires sont inintelligibles. Il faut les comparer avec l'erreur proscrite, avec la doctrine de l'époque, avec le but de la condamnation pour en tirer les conclusions théologiques. La théologie positive suppose la connaissance de l'Écriture-Sainte et de la tradition, les deux sources qui servent à démontrer l'existence et la signification du dogme. Qui ne voit sous ce rapport combien les lumières de l'histoire sont précieuses ? Comment, sans elles, défendre et venger l'authenticité, l'intégrité, la véracité, l'inspiration des Livres saints ? Comment déterminer le nombre des livres canoniques et justifier le concile de Trente, dressant le canon et définissant l'authenticité de la Vulgate? De plus, pourrait-on qualifier de théologien celui qui ignore l'origine, l'utilité, la convenance, les variations des prescriptions liturgiques et disciplinaires? Inutile d'insister davantage sur une chose évidente : nous aimons mieux prémunir le lecteur contre une exagération fort dangereuse en cette matière.

Si la religion catholique a son histoire dont la connaissance est indispensable au théologien, il ne faut pas en conclure avec le trop fameux Dœllinger (Discours sur le passé et le présent de la théologie catholique, p. 33) *que le christianisme est essentiellement historique* (1). Ce qui est tel a besoin de passer par les différentes phases de son existence pour acquérir sa perfection totale. Or, l'idée d'une perfectibilité *objective* de la foi chrétienne est en contradiction patente avec les textes des Saintes-Écritures, des SS. Pères et des théologiens. Bannez la déclare *error in fide*, Suarez, téméraire, et Melchior Cano fait reposer l'infaillibilité de l'Église sur l'identité de sa doctrine avec celle des Apôtres.

Ultima consummatio gratiæ facta est per Christum, dit saint Thomas. Le christianisme était parfait et achevé en Jésus-Christ et ses apôtres. S'il progresse, ce n'est pas en lui-même, mais dans son influence sur l'humanité. Il la pénètre peu à peu, éclaire les intelligences, redresse les volontés et refait la société déchue au fur et à mesure que la nature accepte son action salutaire. Complétement

(1) « Das Christenthum ist wesentlich Geschichte. »

réalisée dans ses premiers prédicateurs, toujours identique à elle-même, la religion échappe par sa nature à la loi de l'histoire. Cette immobilité a sa raison d'être dans le caractère surnaturel de l'œuvre divine. Nous comprenons qu'un rationaliste, aux yeux duquel le christianisme est une œuvre humaine, ayant ses racines dans la nature, le soumette à la loi des développements successifs, à la loi du progrès. Mais un catholique ne peut ramener la religion à ce concept de l'histoire, sans sacrifier la notion de l'Église, telle que nous la fournissent l'Écriture-Sainte, les saints Pères et les théologiens.

S'il en est ainsi, le célèbre Dr Dœllinger avançait une erreur en affirmant que la théologie a fait son chemin à travers les erreurs, qu'elle a trouvé enfin la vérité à l'époque de la Réforme, d'où datent la transformation et la renaissance de la science. (Discours cité, p. 58.)

La même erreur se cache souvent sous l'expression équivoque empruntée aux Allemands : l'*Histoire des Dogmes*. A proprement parler, le dogme n'a pas d'histoire : révélé dans toute son intégrité, il ne subit pas les transformations successives des œuvres de l'homme. La philosophie a son histoire qui nous révèle les efforts faits par la raison aux différentes époques de l'humanité pour arriver à la connaissance théorique et pratique de la vérité. Mais le christianisme n'est pas une école de philosophie, un système reposant sur l'évidence de ses conclusions scientifiques : c'est au contraire un code parfait de doctrines et de lois, à accepter de la part de Dieu sous peine de damnation éternelle.

Ainsi, l'histoire des dogmes peut être prise dans un sens diamétralement opposé à la nature de la religion. Veut-on simplement signifier par ce titre qu'on se propose de montrer comment l'explication subjective, l'intelligence, la proposition plus explicite de la vérité a progressé avec les siècles — à l'occasion de quelles erreurs elle fut plus clairement définie, plus nettement formulée — quelles discussions elle a provoquées — quelles circonstances ont amené le développement de la foi subjective — la chose n'a rien de blâmable, quoique le nom ne laisse pas d'être mal choisi et mal appliqué.

II

Le théologien peut apprendre des ennemis de l'Église combien au point de vue polémique, il lui est nécessaire d'être au courant de l'histoire tant sainte que profane. N'est-ce pas dans les siècles passés que les protestants, les schismatiques et les incrédules cherchent les armes pour attaquer l'Église, la Papauté, et saper par la base toute démonstration chrétienne et catholique ? N'ont-ils pas dans cette intention travesti les faits, faussé les dates, supposé des documents et fabriqué des pièces ! Ils n'en appellent à l'histoire que pour prendre l'Église en flagrant délit de mensonge, pour étaler la prétendue inconduite de quelques Papes et traîner dans la boue les illustrations du christianisme. De nos jours, à l'occasion de la triste campagne contre l'infaillibilité du Pape, n'a-t-on pas usé et abusé constamment de l'histoire ecclésiastique ? Le fameux pamphlet de Janus n'est qu'une suite de travestissements des actes et des décrets des souverains Pontifes.

En présence de cette conjuration contre le Christ et contre son œuvre, il n'est pas permis au théologien de se contenter de simples négations, de réponses évasives, de fins de non-recevoir. La réfutation scientifique demande la connaissance des sources, le contrôle des récits et des dates, l'examen des documents : montrons pièces en main que les ennemis de l'Église ont fait de l'histoire — *lux et magistra veritatis* — une école de faussetés, de mensonges et de calomnies.

Le fidèle se dirige d'après l'enseignement infaillible de l'Église : le théologien doit défendre cet enseignement et le venger en montrant par les sources qu'il est conforme aux données de la révélation. Nos idées sur le rapport intime des deux sciences se trouvent justifiées par l'expérience : on constate un parallélisme parfait entre le progrès des études théologiques et les soins donnés à la connaissance de l'histoire de l'Église. Le clergé français qui voit retourner ses plus belles intelligences aux fortes traditions du passé, nous donne aussi des ouvrages remarquables sur l'histoire. Qui ne connaît pas la belle histoire de l'abbé

Rohbacher, l'intéressant ouvrage de l'abbé Darras, en cours de publications, ceux d'Alzog et de Mœhler, etc. ?

Ces ouvrages excellents par leur valeur scientifique contribueront beaucoup à réfuter les calomnies des protestants, à modifier des jugements inexacts, à dissiper des préjugés partagés par des hommes de bonne foi qui sont trompés par des livres prétendus historiques. Il faut avouer cependant que ce sont plutôt des livres de bibliothèque que des livres d'enseignement. Trop volumineux et trop détaillés pour servir de manuels, ils s'y prêtent moins aussi par leur forme libre et oratoire. Les professeurs des séminaires demandent un livre, qui, sans excéder les limites prescrites par le temps consacré à l'étude, renferme un exposé substantiel des principales époques du christianisme. La forme, pour répondre au but proposé, doit être claire, didactique, serrée et appropriée à la maturité des élèves. Nous accorderions toujours la préférence aux livres écrits en latin.

Voilà pourquoi nous attirons l'attention du clergé sur les deux ouvrages du Chanoine Wouters, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Louvain. Ils nous semblent réunir les qualités d'un excellent manuel et répondre aux nécessités des études, comme aux justes désirs des professeurs. Quelques considérations justifieront nos éloges.

III.

Le *Compendium Historiæ Ecclesiasticæ*, publié il y a quelques années, a obtenu un succès vraiment remarquable. Quatre éditions belges, sans parler de reproductions faites en Espagne et en Italie, démontrent le mérite de l'ouvrage, devenu classique en Belgique, en France, à Rome, à Saint-Pétersbourg. Les limites d'un *Compendium* ne permettaient pas à l'auteur de s'arrêter aux détails des faits, d'élucider les questions si nombreuses que soulève la critique moderne relativement au pouvoir du Pape, à l'immutabilité du dogme, à l'âge des lois disciplinaires. Aujourd'hui où plus que jamais l'on abuse des faits pour attaquer l'autorité, la doctrine, la constitution,

la hiérarchie de l'Église, il importe d'opposer au mensonge l'exposé véridique de l'histoire.

Dans le but de compléter son premier ouvrage et de fournir les développements nécessaires au *Compendium*, le chanoine Wouters publie ses *Dissertations*, dont deux volumes ont paru. Le premier comprend 61 dissertations et va jusqu'au IVe siècle, le second s'arrête au VIIIe (55 diss.)

Comme il nous est impossible d'analyser ces deux volumes, nous nous contenterons de quelques observations générales pour relever le choix des matières, la forme opportune et l'excellent esprit de l'ouvrage.

Le choix des questions traitées est heureux. Il n'y a pas de point de doctrine ou de discipline générale, attaqué par les ennemis de l'Église ou controversé par les savants, qui ne soit examiné à fond par l'éminent professeur. Sans s'arrêter aux détails, il insiste sur les faits et les institutions qui caractérisent l'époque et qui mettent en relief la situation et l'action civilisatrice de l'Église. C'est ainsi qu'il consacre des dissertations à l'institution de l'Église, à la primauté de saint Pierre, à la propagation de la religion, au nombre des martyrs, aux mœurs des premiers chrétiens, au célibat, à la vie monastique. Mais il ne suffit pas de donner des idées générales ; pour être suffisamment complet en cette matière, il faut fixer des dates, examiner l'authenticité de certains documents, définir le sens et la portée de controverses importantes, venger la mémoire des pontifes et des saints.

L'an de la naissance et de la mort du Sauveur — les actes dits de Pilate — le célèbre témoignage de Fl. Josèphe — la mission des apôtres — les canons apostoliques — les hérésies des premiers siècles — le culte et l'invocation des saints — la controverse de saint Cyprien avec saint Étienne — la pénitence publique — les erreurs d'Origène — la légion Thébaine : tels sont les titres de quelques dissertations du premier volume.

La discussion de ces graves sujets implique nécessairement des excursions sur le terrain de la dogmatique proprement dite. Le lecteur ne s'en plaindra pas, quand il aura compris que l'auteur n'est pas

moins versé dans la science du dogme que dans l'histoire. Qu'il lise pour s'en convaincre les deux belles dissertations sur l'Église (t. I, pp. 45, 52). En quelques pages lumineuses et remarquables par leur précision théologique il trouvera la substance des meilleurs traités sur ce sujet.

En général l'exposé des dogmes, quoique succinct, est d'une exactitude irréprochable. Les citations des Pères, sans être trop nombreuses, suffisent pour constater l'origine apostolique de la doctrine et la haute antiquité des lois ecclésiastiques.

Les matières du second volume se distinguent également par leur importance et leur utilité pratique. La science du dogme et sa défense supposent évidemment une connaissance approfondie des erreurs d'Arius, de Pélage, de Nestorius, d'Eutychès et des Monothélites. Comment se rendre compte du développement de la foi subjective, sans une notice des principaux conciles, des ouvrages des saints Pères, de l'état de l'Église et de la science théologique pendant les premiers siècles? Comment mettre en relief l'élément surnaturel vivifiant et conservant l'Église, sans tracer le tableau de ses luttes, de ses victoires et de ses persécutions? La grande question du jour, l'infaillibilité du Pape, ne peut être résolue sans venger Libérius, Virgile, Honorius des attaques cent fois réfutées et toujours reproduites.

On le voit, ces dissertations offrent au théologien toutes les données nécessaires pour défendre, expliquer, et mieux saisir le sens du dogme catholique. Leur étude confirmera ses convictions religieuses, et lui démontrera une fois de plus que, s'il y a un progrès dans l'explication de la vérité, celle-ci reste immuable et toujours indentique à elle-même.

Si le choix des matières est intelligent et heureux, la méthode de l'auteur convient parfaitement au but qu'il se propose d'atteindre. La dissertation comprend ordinairement trois parties distinctes : l'exposé de la controverse ; la solution de la question avec des arguments à l'appui; la réponse aux objections.

Le lecteur possède ainsi en quelques pages le résumé substantiel des doctes travaux de Baronius, Pagi, Noël Alexandre, etc., trop

développés ou trop difficiles à aborder. S'il désire approfondir la matière, suivre les controverses dans tous leurs détails, il consultera avec fruit les sources indiquées en tête de chaque dissertation. Ici l'auteur a su choisir avec beaucoup d'intelligence et de discernement les ouvrages à conseiller aux étudiants.

En fait d'histoire, la science moderne a réalisé des progrès incontestables ; mais toutes ses productions ne conviennent pas également à la jeunesse. A côté d'excellentes recherches et d'appréciations judicieuses, on y rencontre très-souvent un esprit d'indépendance et de témérité dans les matières dogmatiques, qui impressionne péniblement le lecteur catholique. Si, par conséquent, on était tenté de reprocher au professeur Wouters sa sobriété excessive en matière d'érudition moderne, il faut tenir compte de la nature et du but des dissertations. Quand une fois les jeunes gens par l'étude auront appris à considérer les événements au point de vue chrétien, ils pourront lire sans danger les ouvrages modernes, y distinguer la vraie lumière des trompeuses lueurs, et comprendre la vie de l'Église se développant toujours plus forte au milieu des imperfections et des misères humaines.

Au reste, personne ne pourra refuser à la méthode du savant professeur les qualités précieuses relevées dans l'approbation de Mgr de Liége : un choix opportun de questions ; une érudition sobre et satisfaisante ; des explications courtes, mais substantielles ; une éminente lucidité d'idées et de style. Cette recommandation autorisée nous dispense de tout éloge. Ajoutons seulement que le style du livre, pour être simple et didactique, ne manque pas d'une certaine élégance, due à la propriété des termes, à la latinité des constructions et à l'harmonie des périodes.

IV.

Ce qui à nos yeux fait le grand mérite de ces *Dissertations*, c'est l'excellent esprit dans lequel elles sont écrites.

Loin de faire des concessions au naturalisme sur l'établissement

de la religion, en l'expliquant d'une façon quasi-humaine, comme le corollaire obligé de l'état du monde païen, l'auteur met en relief le principe surnaturel et sa lutte contre les mœurs, la philosophie, les conditions politiques et morales des sociétés antiques. Ce qui fait la force de l'Église et assure ses victoires à travers les siècles, ce n'est pas sa hiérarchie, son admirable organisation, mais c'est l'indéfectible assistance promise par ces paroles : *Tu es Petrus..... Ecce ego vobiscum sum.* Les historiens n'obéissent que trop souvent aux tendances naturalistes de notre siècle : par amour d'une fausse modération et sous prétexte de ménager les susceptibilités des incrédules, ils s'ingénient à expliquer les faits et les événements religieux par des causes naturelles. Par peur du miracle et du surnaturel, ils déchirent les plus belles pages de la vie des saints, répudient les traditions les plus respectables, et sacrifient aux préjugés de la critique les plus beaux fleurons de la couronne du christianisme.

L'auteur proteste avec raison contre ce système tout aussi contraire aux vrais principes de la science qu'à la nature de la religion. En laissant à la critique tous ses droits, il se plaît à nous faire admirer la main de Dieu dans les événements humains plus ou moins connexes avec l'histoire de l'Église. Pour lui comme pour Bossuet, « Jésus-Christ fait l'union des deux mondes, puisqu'attendu ou donné, « il a été dans tous les temps la consolation et l'espérance de l'uni- « vers. »

Les ennemis de l'Église ont exploité l'histoire dans l'intérêt de leur passion : témoins les prétendus arguments des réformateurs, de Jansénius, des Gallicans et des Fébroniens. Le chanoine Wouters fait la révision du procès intenté à l'Église et trouve la cause basée sur des mensonges ou des abus exagérés. Son livre est une apologie complète de la Papauté. Elle n'a pas besoin de nos mensonges, de nos adulations, a-t-on dit à propos de l'infaillibilité. Mais aussi elle ne craint pas la vérité. De nos jours, Mgr Maret, Janus, Gratry, et d'autres ont fouillé toutes les archives, compulsé tous les documents, ramassé toutes les accusations contre les Papes. Qu'en est-il résulté ? une justification éclatante des Pontifes incriminés. L'Église peut

livrer tous ses actes à la publicité et à la critique : elle aime la lumière et la discussion, parce que toute sa conduite porte le cachet évident de son origine surnaturelle, de l'assistance indéfectible de l'Esprit-Saint. Les abus, les imperfections, les misères, que personne ne veut cacher ni contester, relèvent encore davantage la grandeur de l'œuvre de Dieu, opérant de grandes choses au moyen de faibles instruments. Ne craignons pas le verdict de l'histoire : la bonne foi y trouve la confirmation des convictions religieuses, la haine et la passion seules peuvent y trouver des armes contre le catholicisme.

Telles sont les vues vraiment chrétiennes qui guident l'auteur dans l'appréciation des faits historiques. En prenant la défense de l'Église et de la Papauté, il a rendu un grand service à la science et à la religion. Dans l'intérêt des études théologiques, nous lui souhaitons les forces nécessaires pour mener à bonne fin l'ouvrage entrepris sous les plus heureux auspices, à la demande de l'épiscopat belge.

C. Deleau.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

TROISIÈME PARTIE.

§ 6. — *Circonstances dans lesquelles on doit faire la génuflexion ordinaire.*

Nous avons, dans les paragraphes précédents, indiqué d'abord la bonne manière de faire la génuflexion ; nous avons examiné à qui est due cette salutation. Notre auteur discute ensuite les principes généraux qui règlent les circonstances où il y a lieu de la faire. On aurait peut-être pu envisager les principes d'une manière plus générale, et examiner quelles sont les circonstances où il faut faire la révérence convenable. Quoi qu'il en soit, comme les principes énoncés ici peuvent nous diriger dans la question générale, nous suivons pas à pas M. l'abbé Bourbon, et nous établissons les règles suivantes :

Première règle. — La génuflexion prescrite suivant les règles posées dans les paragraphes précédents, doit se faire pour l'entrée et la sortie, en arrivant au milieu de l'autel ou avant de partir, et quand on passe au milieu. Généralement, en dehors de ces circonstances, il n'y a pas de génuflexion à faire.

L'obligation de faire la génuflexion à l'entrée et à la sortie, à l'arrivée au milieu ou au départ, est suffisamment prouvée par les différents textes déjà rapportés et par d'autres que nous aurons l'occasion de citer. Il nous suffit de montrer ici qu'en général il n'y a pas de génuflexion à faire en d'autres occasions

Ce point résulte de deux réponses de la S. C. insérées dans les *Analecta* (12e liv.), et toutes deux relatives au servant de la messe basse.

1er DÉCRET. — *Question :* An minister, posito quod non accedat ad « altare ut accipiat et plicet velum, debeat genuflectere cruci quando « recedit a loco suo ut adeat credentiam, seu parvam mensam, ad « accipiendas ex ea ampullas ? Vel sicut nonnullis placet, facere tan- « tum inclinationem, eo quod tum non recedat a medio altaris ? Vel « prout alii contendunt, nullam facere in hoc recessu reverentiam ? » *Réponse :* « In transitu tantum ante medium altaris genuflectundum « vel inclinandum. » (Décret du 12 août 1854, q. 70.)

2e DÉCRET. — *Question :* « Similiter an idem minister accedens ad « cornu epistolæ cum ampullis, debeat genuflectere cruci, vel tantum « inclinationem facere, eo quod non accedat ad medium altaris ? An « debeat tum saltem genuflectere quando adest in tabernaculo SS. Sa- « cramentum ? *Réponse* : « Provisum in præcedenti. » (*Ibid.*, q. 71.)

Gardellini, parlant des cérémonies de la messe en présence du Très-Saint Sacrement exposé, se fonde sur le même principe pour dire que le célébrant n'a pas de génuflexion à faire avant de mettre l'encens dans l'encensoir, avant et après l'encensement des oblats. Le savant auteur montre, en même temps, que Cavalieri est dans l'erreur en rejetant ici l'opinion de Merati (§ XXX, n. 10 et 11). « Atque hic Cava- « lerius quæstionem movet : An sacerdos, dum se, ut supra, retrahit « ab altari pro impositione incensi, et iterum se constituit ad altaris « medium descensurus illico ad incensationem Sacramenti, debeat « genuflectere ? Sugillat Meratum, inquiens : *Negat Meratus* (Part. II, « tit. XIV, n. 7), *qui tamen sibi discors n. 12 genuflexionem deman-* « *dat : nec ut ter exposit generalis regula, quam ipse cum universi-* « *tate doctorum firmat, genuflectendi scilicet in accessu quolibet et* « *recessu ab altaris medio, aut transitu per ipsum.* Ego autem hanc « non agnosco discordiam, imo si quis carpendus est, potius Cavale- « rius, qui diversos casus diversasque actiones non distinguit, quam « Meratus, vindex. Is namque de hac incensatione agens, ait utique : « *Sive alia genuflexione descendit ad secundum gradum altaris* : et

« jure quidem, quia, imposito thure, statim incensandum est Sacra-
« mentum, et cum genuflectendum sit in suppedaneo, non video cur
« genuflectere debeat antequam descendat. Diversus est casus in se-
« cunda thurificatione, quia, antequam incensetur Sacramentum,
« incensanda sunt oblata, utpote quæ pertinent in præparatione et
« purificatione materiæ ad essentiam sacrificii : et in hac circumstantia
« docet clariss. auctor : *Antequam celebrans se retrahat aliquantulum*
« *ad cornu evangelii ad imponendum incensum, genuflectere debet,*
« *sicut etiam postquam imposuit incensum, convertit se ad altare*
« *thurificaturus oblata.* Sibi tamen constans genuflexionem fieri
« negat, priusquam descendat ad thurificandum sacramentum : *iis*
« *incensatis* (scilicet oblatis) *sine genuflexione celebrans et diaconus*
« *descendunt ad secundum gradum altaris, ut genuflectant super*
« *suppedaneum.* Actiones sunt diversæ, diversus etiam est modus. Ubi
« ergo discordia ? — Cæterum non desunt qui docent nec genuflec-
« tendum priusquam incensentur oblata. » L'auteur cite alors Gavantus, Bauldry et Corsetti, et ajoute les paroles suivantes, qui appuient principalement notre proposition : « Horum sententiæ adhærendum
« videtur, quia revera celebrans impositurus thus, non discedit ab
« altaris medio, sed tantillum se retrahit, conversis humeris ad latus
« evangelii, ministrante diacono e cornu epistolæ, ita ut thuribulum
« in medio sit ; quia igitur cessat ratio accessus et recessus, vel tran-
« situs, jam patet jure omittendas esse genuflexiones. » M. de Conny dit la même chose (Cér. 3e éd., p. 37) : « L'arrivée au milieu ou le
« départ du milieu de l'autel sont des occasions de génuflexions,
« tandis qu'il n'y aurait pas de génuflexions à faire pour l'arrivée au
« coin ou le départ du coin de l'autel.... Le passage en face du milieu
« est encore une occasion de génuflexions. »

Nota 1°. En ce qui concerne l'arrivée au milieu de l'autel, ou le départ, on entend par ce même milieu soit le bas des degrés, soit les degrés mêmes, soit le marche-pied. Ainsi le prêtre qui se rend à l'autel où est le Saint-Sacrement pour célébrer la sainte messe fait la génuflexion en arrivant au bas des degrés ; le diacre, comme l'enseignent les auteurs, fait la génuflexion sur le plus haut degré en arrivant à sa

place, après avoir encensé le chœur et le sous-diacre, et si un ministre devait aller directement du coin de l'autel au milieu sur le marchepied, il ferait la génuflexion sur le marchepied même de l'autel. La même chose s'observe pour le départ. Ainsi, lorsque le célébrant vient s'asseoir pendant la messe solennelle, quand il part directement du milieu de l'autel, si le Saint-Sacrement est dans le tabernacle, il fait la génuflexion sur le marche-pied. Il en est autrement si, comme à vêpres, il descend au bas des degrés pour retourner à sa place : il ne fait pas, comme on vient de le dire, la génuflexion avant de descendre, puisqu'alors il ne quitte pas le milieu de l'autel ; mais il la fait au bas des degrés, au moment du départ.

Nota 2°. Du principe ci-dessus énoncé, il résulte qu'à la messe solennelle, si le célébrant et ses ministres vont s'asseoir après le *Kyrie*, ils n'ont à faire aucune révérence à l'autel. Cependant Merati prescrit au diacre et au sous-diacre, et même au célébrant si le Saint-Sacrement est dans le tabernacle, de faire alors la génuflexion. « Si « longior effunderetur, dit le savant auteur (part. II, tit. IV, n. 32), « a choro melodia, vel si foret legitima consuetudo, tunc sedendum « esset, et procedendum ad scamnum oblongum, tempore quo in choro « cantatur *Kyrie;* tunc facta debita a celebrante reverentia, et a mi- « nistris genuflexione, semper per breviorem viam recto tramite, « id est per latus epistolæ, unus post alium, præcedente subdiacono, « procedunt ad scamnum. » Après ces mots *facta debita a celebrante reverentia et a ministris genuflexione*, l'auteur cite l'autorité de Bauldry, qui s'exprime, il est vrai, en ces termes (part. III, ch. II, art. V, n. 3), mais en parlant du *Gloria in excelsis*, moment où le célébrant et ses ministres sont au milieu de l'autel : pour le cas tout différent du *Kyrie*, il prescrit seulement une inclination à la croix, si l'on va s'asseoir. Nous lisons au n° 1 : « Dicto introitu, adhuc ibidem « cum iis (celebrans cum ministris) dicit alternatim *Kyrie eleison* ; « quo dicto ibidem etiam remanent, vel sedent eo modo quo infra « dicetur.... facta prius ibidem cruci quæ est in medio altaris « inclinatione et non genuflexione, quia non recedunt a medio. » Baldeschi suit le sentiment de Bauldry, et indique pour le cé-

lébrant une inclination de tête, et pour les ministres une inclination médiocre. A l'office du célébrant, il dit (n. 7) : « Dice l'introito, « *Kyrie*, ed al cenno del ceremoniere, se non si deve fermare, parte « per andare a sedere, fatta prima inchinazione di capo verso la « croce ». A l'office du diacre, nous lisons, après la récitation du « *Kyrie* (n. 9) : E se ne resta alla medesima positura, o pure al sanne « del ceremoniere va a sedere cogli altri ministri sagri, facendo prima « inchinazione mediocre al' altare in quel posto dove si trova. » L'inclination médiocre est aussi prescrite au sous-diacre dans les instructions qui le concernent spécialement (n. 7). « Si segna al principio « dell' introito, e responde al *Kyrie*, ed ivi si ferma, o pure va a « sedere.... facendo inchinazione mediocre verso l'altare. » Ici, par inclination *mediocre*, Baldeschi entend probablement une inclination de tête plus profonde que celle du célébrant : car, comme nous pourrons le constater en traitant des inclinations, il n'y a jamais lieu de faire une inclination médiocre à la croix. De plus, rien absolument, dans le principe que nous exposons, ne paraît motiver, pour d'autres que pour le célébrant, ou des personnes constituées en dignité, leur révérence par une inclination, et toute la difficulté paraît être de savoir si, à ce moment, le célébrant et ses ministres doivent saluer l'autel comme s'ils se trouvaient au milieu ou comme s'ils devaient le quitter complétement, ou bien, s'ils doivent se rendre à la banquette sans faire aucune révérence. Mérati, comme nous venons de le dire, est pour le premier sentiment. Notre auteur, d'après le principe exposé et appuyé par Mgr de Conny, adopte le deuxième ; Bauldry et Baldeschi croient pouvoir prendre un moyen terme. Nous respectons ces divers sentiments et croyons, par conséquent, qu'il peut suivre l'usage de chaque église. Toutefois nous regardons comme mieux fondé l'enseignement de Mgr de Conny et de M. Bourbon. Il n'y a point *recessus ;* et jamais il n'y a *recessus* pendant la messe, pour aller à la banquette, comme nous l'avons vu § 3, n. 3 ; il n'y a point *recessus a medio ;* il semble donc qu'on doit se rendre à la banquette sans faire aucune révérence à l'autel.

Nota 3°. On doit aussi faire la génuflexion au très-saint Sacrement

si l'on passe derrière l'autel où il est renfermé, comme l'enseigne Mgr de Conny. (Cérem. 3e ed. p. 128).

Nota 4°. Le célébrant, pendant la messe, fait la génuflexion au saint Sacrement, s'il est dans le tabernacle, seulement en passant d'un côté à l'autre. Nous lisons dans la rubrique du missel (part II, tit. IV, n. 4) : « Si in altari fuerit tabernaculum SS. Sacramenti, celebrans « genuflectit quotiescumque transit ante medium altaris. » Aussi la rubrique prescrit-elle cette génuflexion pendant l'encensement de l'autel seulement. En toute autre occasion, le célébrant vient au milieu pour s'y arrêter on en part après s'y être arrêté, et alors il n'a pas de génuflexion à faire. Si le diacre et le sous-diacre vont ainsi du milieu au coin de l'autel, ou reviennent au milieu, ils font la génuflexion toutes les fois qu'ils n'ont pas à faire ce mouvement conjointement avec le célébrant; s'ils le font conjointement avec lui, ils ne font pas la génuflexion. Il est cependant deux circonstances autres que l'encensement, où le célébrant pourrait avoir à passer devant le milieu de l'autel. La première est le cas où il devrait transporter lui-même le missel d'un côté à l'autre. D'après Mgr de Conny (Ibid. p. 138 note 1), il ne serait pas dispensé de faire alors la génuflexion en passant au milieu. Nous ne voyons pas, cependant, comment cette règle peut se concilier avec la rubrique du missel (Part II, tit. VI, n° 1) : « Celebrans.... prosequitur *Graduale, Alleluia*, et *Tractum*, ac *Se-* « *quentiam*, si dicenda sint. Quibus dictis, sacerdos, si privatim cele- « bret, ipsemet seu minister portat librum missalis ad alteram partem « altaris in cornu evangelii, et dum transit ante medium altaris, *caput* « *cruci inclinat* ». On nous a même objecté cette rubrique comme autorisant le servant de messe à saluer la croix par une simple inclination quand le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle, conformément à ce que nous avons enseigné § 9, troisième règle. Mais évidemment ceci ne peut se rapporter au servant, car alors la règle prouverait trop, et le servant pourrait se dispenser de la génuflexion, même en présence du Saint-Sacrement dans le tabernacle. Aucun auteur, d'ailleurs, ne l'applique au servant. Si le prêtre est obligé de transporter lui-même le livre, il pourrait, avant de dire *Munda cor meum*, le

poser du côte de l'évangile, sans quitter le milieu de l'autel, sauf à le porter un peu plus loin avant de commencer l'évangile, et à le reprendre de même après avoir couvert le calice.

Nota 5°. Comme il est facile de le voir par ces règles, dans tout mouvement qui n'entraîne ni le passage devant ou derrière l'autel, ni le départ du milieu, ni l'arrivée au milieu, il n'y a aucune génuflexion à faire. De plus, on ne se rend pas au milieu de l'autel tout exprès pour y faire la génuflexion, si le contraire n'est pas indiqué, comme il arrive pour le sous-diacre avant et après le chant de l'épître d'après la rubrique du Missel, part. II, tit. VI, n° 4. Ainsi, par exemple, le célébrant et les ministres, s'ils sont au côté de l'épître, ne vont pas au milieu de l'autel faire la révérence convenable avant d'aller à la banquette : le servant de messe ne va pas faire la génuflexion au milieu de l'autel et même ne la fait pas à sa place avant d'aller à la crédence ou lorsque de la crédence il revient à sa place. Malgré cela, d'après notre auteur, s'il s'agit pour un ministre de s'éloigner de l'autel, il est convenable qu'il passe par le milieu de l'autel pour faire la révérence requise. Il est aussi diverses occasions où le bon ordre et l'ensemble demandent que certains ministres viennent faire la révérence au milieu de l'autel, comme s'il s'agit de se réunir à d'autres qui doivent les accompagner. S'il y a deux servants de messe, et s'ils doivent aller ensemble à la crédence, le premier fait la révérence au milieu de l'autel conjointement avec le second ; plusieurs génuflexions, prescrites par les auteurs, comme celles dont nous venons de parler, aux acolytes de vêpres, sont basées sur ce principe. Pour la même raison, il semble que le servant de messe n'a pas à faire la génuflexion lorsqu'il va se mettre à genoux près du prêtre avant la consécration, ni quand il retourne à sa place après l'élévation. Parmi les anciens auteurs, Lohner seul prescrit cette génuflexion (T. I, Part. III, Tit. XIX, n. 10) : « Ad medium facta reverentia accedens retro sacerdotem « flectat... Præmissa genuflexione ad cornu epistolæ se reducet. » Mgr de Conny (Cér. 3e éd., p. 178) suppose aussi cette génuflexion, au moins après l'élévation, disant que le servant la fait au bas des degrés. Faut-il ou non considérer ce mouvement comme une arrivée au

milieu ou un départ du milieu? Vu l'enseignement des auteurs, on peut, ce semble, suivre l'usage à cet égard.

Nota 6°. Lorsque le sous-diacre, après le chant de l'évangile, va présenter le livre à baiser au célébrant, il ne fait aucune révérence en passant devant l'autel, quand même le Très-saint Sacrement serait exposé. Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (L. I, c. X, n. 4): « Finito evangelio (subdiaconus) tenens adhuc librum apertum, nulla « tamen facta reverentia, illum sic apertum offert Episcopo osculan- « dum in loco ubi est principium evangelii cantati; quo osculato, et « clauso libro, facit Episcopo reverentiam, et revertitur ad altare. » On lit encore (L. II, c. VIII, n. 46): « Finito evangelio, subdia- « conus, nulla facta reverentia, portat librum apertum in folio ubi est « principium evangelii cantati et illum offert osculandum Episcopo, « nulla ei facta reverentia, nisi postea, libro clauso. » Gavantus, commentant la rubrique du Missel où il est dit seulement (Part. II, Tit. VI, n. 5): « Sacerdos osculatur librum a subdiacono sibi de- « latum, » s'exprime dans les termes suivants: « Subdiaconus de- « fert librum apertum ad sacerdotem sine ulla reverentia tam altari, « etiam in quo adest sacramentum, quam sacerdoti, ob reverentiam « sacri Evangelii; deinde clauso libro reverentiam faciet utrique, et « deponet librum super credentiam. » Merati ajoute ce qui suit: « Subdiaconus autem subito recta via per gradus anteriores altaris « defert librum evangeliorum apertum... elevatum ob oculos, solus, « modeste, nulla facta reverentia celebranti in accessu, aut genu- « flexione, nec altari, neque Sacramento etiam exposito, ob reveren- « tiam sacri Evangelii. » Bauldry dit la même chose (Part. III, c. XI, art. VI, n. 4): « Evangelio completo, statim subdiaconus, nulla « facta prorsus reverentia, etiam præsente SS. Sacramento exposito.. « librum... portat ad celebrantem. » Lohner nous donne encore la même règle: « Finito evangelio, nulla altari facta genuflexione vel « reverentia, etsi prostet venerabile, portat librum apertum et ele- « vatum ad celebrantem. » Nous lisons dans Cavalieri (T. V, c. XII, n. 23): « Diaconus, finito evangelio, principium evangelii indicat « Subdiacono, qui illico recta via defert evangeliorum librum apertum

« ad celebrantem... absque ulla reverentia aut genuflexione sive cele-
« branti, sive altari, sive etiam venerabili. » Janssens, tout en donnant la même règle, dit que plusieurs auteurs enseignent le contraire, au moins pour le cas où le Saint-Sacrement est exposé (Part. II, tit. VI, n. 24) : « Sacerdos... osculatur... librum... a Subdiacono « nulla facta reverentia (adeoque nec altari, nec celebranti, nec « ob reverentiam S. Evangelii, SS. Sacramento patenter exposito ; « ita Merati et plures alii, quamvis hoc ultimum aliqui negent...) « sibi delatum. » Nous ne savons pas à qui se rapporte cet *aliqui negent*, sinon à Crassus, d'après lequel le sous-diacre portant le livre des évangiles, ferait à l'autel la révérence accoutumée (L. I, c. VI, n. 40) : « Evangelio finito, ipse (subdiaconus) tenens librum « apertum facit solum reverentiam consuetam altari, et eum sic « apertum in folio ubi est principium textus evangelii cantati, os- « culandum celebranti... portat. » Catalani réfute ce passage (In Cær. ep. l. I, c. X, § IV, n. 1) : « Sane in eo labi videtur Crassus, « quod ait subdiaconum finito evangelio deferentem librum apertum « episcopo osculandum facere *reverentiam consuetam altari*. » Le savant auteur rapporte alors les paroles de Gavantus et de Merati que nous venons de citer. La raison de cette exception aux règles ordinaires est exprimée. En portant la parole de Notre-Seigneur, le sous-diacre porte Notre-Seigneur lui-même, et n'a, par conséquent, aucune révérence à faire en passant devant lui.

DEUXIÈME RÈGLE. — On est censé au milieu de l'autel si, lorsqu'on y arrive ou quand on en part, on fait partie d'un même corps de ministres avec d'autres qui occupent ou vont prendre cette place ; tous font alors la révérence convenable, si tous arrivent ou partent ensemble, et un ministre arrivant ou s'éloignant en particulier fait aussi la révérence convenable au lieu où il se trouve.

La première partie, de cette règle relative à l'arrivée ou au départ de plusieurs ministres ensemble, est appuyée sur la rubrique du *Cérémonial des Évêques*, qui établit d'une manière positive que le célébrant arrivant à l'autel, fait la révérence conjointement avec ses ministres : avant cette révérence, plusieurs ont passé devant le milieu

de l'autel sans la faire, et quelques-uns sont allés jusqu'au coin opposé. L'arrivée de l'officiant, des chapiers et autres ministres est réglée comme il suit (L. II, c. III, n. 1, 2 et 3). « Præcedunt duo acolythi « deferentes candelabra cum candelis accensis, deinde cæremoniarius « et aliqui ministri cottis induti, mox presbyteri, pluvialibus parati, « bini et bini, ultimo loco canonicus celebrans, pluviali indutus, me- « dius inter duos ex dictis presbyteris..... Cum perveniunt ante al- « tare, stabunt omnes recta linea; ceroferarii erunt omnium postremi « hinc inde a lateribus ; in eorum medio Presbyteri pluvialibus parati, « et inter ipsos medius canonicus celebrans paratus, simulque omnes, « detecto capite, genuflectent.... Presbyteri parati cum canonico cele- « brante, postquam oraverint, surgunt et profonde altari caput hume- « rosque inclinant. Si vero SS. Sacramentum in eo asservetur denuo « genuflectunt. » La même chose se fait avant et après l'encensement (Ibid., n. 10) : « Celebrans.... vadit ad altare cum dictis presbyteris « paratis, ordine quo venerant, et faciunt altari profundam reverentiam, « aut si super eo sit SS. Sacramentum, genuflectunt ante infimum « gradum.... Facta altari reverentia, simul cum dictis presbyteris « paratis, ordine quo venerant, recedunt ad sua loca. » Pour le départ, on suit le même ordre (Ibid., n. 15) :« Discedit (celebrans) cum « prædictis paratis, ordine quo venerat. » Toutes les autres cérémonies sont réglées par les auteurs d'après ce principe.

Quant à la deuxième partie de cette règle, — à savoir que si un ministre est placé à côté d'un autre qui est au milieu, comme le diacre ou un des premiers assistants, ou à côté de ceux-ci, ce ministre doit faire la génuflexion avant de quitter sa place ou en y arrivant, — elle est exprimée, d'après notre auteur, dans la rubrique du Missel qui prescrit la génuflexion au Diacre avant de quitter le côté du célébrant. (Part. II, tit. IX, n. 4.) « In missa solemni cum celebrans dicit *per* « *quem hæc omnia*, diaconus, facta Sacramento genuflexione, accedit « ad dexteram celebrantis... Cum incipit *Pater noster*, idem vadit re- « tro post celebrantem ». Elle est encore exprimée, d'après M. Bourbon, dans la rubrique qui prescrit au sous-diacre de faire la génuflexion après avoir donné la patène au diacre, quoique celui-ci soit

entre lui et le célébrant. (Ibid., tit. x, n. 8.) « Subdiaconus, reddita « patena et deposito velo quod ab humeris ejus pendebat, genuflectit, « et descendit retro post celebrantem. » Sauf le sentiment des liturgistes, il nous paraîtrait un peu difficile de regarder ces textes comme prouvant ce principe d'une manière péremptoire : en effet, si le diacre et le sous-diacre sont censés au milieu, ils n'ont point à s'y rendre, et par conséquent ils n'ont à faire aucune révérence. Il faut s'en tenir à l'avis des meilleurs auteurs, qui admettent ou au moins supposent la règle générale. « Il faut remarquer, dit Mgr de Conny (Cérem. « 3e éd., p. 17).... que, quand le célébrant occupe le milieu, les « ministres qui l'entourent sont censés au milieu aussi bien que lui-« même ; et que, par exemple, venir à ses côtés ou à côté de quel-« qu'un qui est près de lui, donne lieu à la même génuflexion que « venir au milieu même de l'autel ». C'est ainsi, dit M. l'abbé Bourbon, que si le cérémoniaire, au salut du Saint Sacrement, va prendre le livre à la crédence pour le donner au Diacre, il fait la génuflexion en arrivant près de lui.

Troisième règle. — Pendant le cours de la messe solennelle : 1° lorsque le diacre doit passer d'un côté à l'autre du célébrant, si c'est entre la consécration et la communion, il fait deux génuflexions, la première avant de quitter la place qu'il occupe, et la seconde en arrivant de l'autre côté du célébrant. Suivant le sentiment le plus commun, il fait les mêmes génuflexions avant la consécration; une seule cependant pourrait suffire, et alors on la ferait en passant au milieu. 2° A ces mots, *quam oblationem*, le diacre fait une seule génuflexion avant de quitter la gauche du célébrant. Tel est est encore le sentiment le plus commun : il pourrait cependant aussi la faire en passant au milieu. 3° Si le diacre doit faire une génuflexion avec le célébrant presque immédiatement après son arrivée près de lui, il peut ne pas la faire en arrivant. 4° Le sous-diacre, après avoir reçu la patène à l'offertoire, fait la génuflexion seulement au moment où il arrive à sa place, au bas des degrés. 5° Dans toutes les autres circonstances, entre la consécration et la communion, et même toujours suivant le sentiment le plus commun, si le diacre et le sous-diacre

quittent leurs places derrière le célébrant pour aller se placer à ses côtés, ou quittent les côtés du célébrant pour revenir à leurs places derrière lui, ils font la génuflexion au lieu d'où ils partent et ne la font point au lieu où ils arrivent.

« Quelquefois, dit notre auteur, le départ du milieu ou d'une place censée le milieu, l'arrivée au milieu, ou le passage par le milieu se succèdent immédiatement; alors les génuflexions ne se multiplient pas autant de fois. « Les principes posés dans cette troisième règle en sont des exemples, et sont des applications faites par les auteurs des rubriques qui ont rapport à ces diverses cérémonies.

La première partie de cette règle ne se trouve pas dans les rubriques du missel, qui prescrivent une seule génuflexion, soit avant, soit après la consécration, et au moment du départ, sauf le moment de la petite élévation où le diacre en fait deux, mais la seconde est motivée par une autre cause : le diacre découvre le calice et fait la génuflexion avec le célébrant. Mais en s'en tenant à l'interprétation des auteurs les plus recommandables, si un des ministres sacrés passe d'un côté à l'autre du célébrant, il fait deux génuflexions, la première au départ et la seconde à l'arrivée, soit avant, soit après la consécration. Nous lisons dans Bauldry (part. III, c. II, art. VII, n. 22) : « Postea « (dicto *sanctus*) facta genuflexione ab iisdem ministris, subdiaconus « redit ad locum suum.... et diaconus accedit ad sinistram celebrantis « ubi iterum genuflectit, quod facit semper quoties de uno latere re- « cedit ad aliud, ita ut semper genuflectat in recessu et accessu, « non autem in medio. » Bisso adhère au même sentiment (l. D, n. 123, § 26) : « Dum autem transit (diaconus ab uno latere ad « aliud), faciat genuflexionem unico genu quando accedit et antequam « recedat, non vero dum transit per medium. » Merati dit la même chose (t. I, part. II, tit. VII, n. 84.) « Dicto *sanctus* et iis quæ se- « quuntur usque ad canonem, diaconus... facta genuflexione ad latus « dexterum celebrantis, ubi est, accedit ejusdem ad sinistram, ubi « iterum genuflectit ; quod facit semper, quoties de uno latere re- « cedit ad aliud ; ita ut semper genuflectat in recessu et accessu, non « autem in medio, ut male plerique faciunt. » Cavalieri (t. V, c. XIV,

n. 81) et Janssens (part. II, tit. VII, n. 39) citent textuellement les paroles de Merati. Janssens cependant souhaiterait une restriction à ce principe général, vu que les auteurs qui le posent prescrivent au diacre de faire seulement la génuflexion en passant devant le milieu de l'autel quand il porte le livre du côté de l'épître après l'ablution. Cette disposition, ce semble, ne contredit pas le principe, car alors le diacre n'est, ni avant ni après, aux côtés du célébrant ; il prend le livre sur un côté de l'autel pour le porter à l'autre, à une certaine distance du Célébrant et sans l'assister, et cette explication nous paraît suffire pour répondre à cette difficulté de Janssens (ibid., tit. XII, n. 1). Mgr de Conny donne la même règle (*Cérém.* 3e édit., p. 38) : « Quand le « diacre passe immédiatement d'un côté à l'autre du célébrant.... il « fait une génuflexion à chacun des côtés du prêtre, c'est-à-dire en « partant et en arrivant, et il n'en fait pas au milieu. » L'auteur prescrit ces génuflexions avant la consécration comme après, ainsi qu'on le voit à la p. 213, où il est parlé du commencement du canon. Les autres auteurs modernes, M. de Herdt, M. Hazé, M. Bouvry, donnent la même disposition, avant comme après la consécration. M. Falise la donne comme facultative. Tel est donc le sentiment commun. On pourrait cependant, disons-nous, faire une seule génuflexion au milieu ; car c'est le sentiment de Pavone, suivi par Baldeschi.

La seconde partie de cette règle est donnée dans le premier sens par tous les auteurs cités pour la première partie, sauf Pavone et Baldeschi ; ces deux rubricistes, comme nous venons de le voir, enseignent que le diacre fait la génuflexion en passant au milieu. Dans la rubrique du Missel, il est dit seulement (part II, tit. VIII, n. 8) : « Diaconus accedit ad ejus (celebrantis) dexteram. »

La troisième partie trouve son application à ces paroles du Canon : *Per quem hæc omnia.* Le diacre fait la génuflexion avant de quitter la gauche du célébrant, passe à droite, attend le moment de découvrir le calice, le découvre quand il en est temps et fait la génuflexion : c'est le texte même de la rubrique (part II, tit. V, n. 4.) « Cum celebrans « dicit *Per quem hæc omnia*, diaconus, facta Sacramento genuflexione, « accedit ad dexteram celebrantis, et quando opus est, discooperit

« calicem, et cum celebrante adorat. » Notre auteur et M. de Conny admettent cette pratique. Cependant Bauldry prescrit deux génuflexions et est suivi par Janssens ; Merati et Cavalieri admettent que le diacre peut en faire une seule, pourvu toutefois qu'il n'arrive pas avent le moment de découvrir le calice. Bauldry s'exprime ainsi (Ibid., art. VIII, n. 9) : « At dum celebrans dicit *Per quem hæc omnia,* diaconus « accedit ad dexteram celebrantis genuflectens in recessu et accessu, « ubi detegit calicem genuflectit. » Nous lisons dans Janssens : « In « missa solemni cum celebrans dicit *Per quem hæc omnia,* diaconus, « facta in loco in quo est, scilicet prope librum ad sinistram cele- « brantis, sacramento genu uno flexione, librum deserit, et accedit « ad dextram celebrantis, et facta iterato ibidem genu uno flexione, « quando opus est, dum celebrans dicit *Benedicis et præstas nobis,* « discooperit calicem et cum celebrante per genu unius flexionem « SS. Sacramentum adorat. » Merati indique la disposition suivante « (Part. II, tit XVIII, n. 10) : « Diaconus in circumstantia a rubrica « expressa debet ita opportune accedere ad dexteram celebrantis, ut « postquam celebrans signaverit calicem dicens, *sanctificas*, possit « genuflectere cum celebrante ; aliter si prius accedat, ipse solus « genuflectit ad dexteram celebrantis, et postea genuflectit iterum « cum illo. » Cavalieri dit la même chose (t. V, C. XXII, n. 14) : « Cum celebrans dicit *Per quem hæc omnia, Domine*, diaconus, facta « sacramento genuflexione unico genu antequam discedat a sinistris « celebrantis, accedit ad dextram ipsius, ita opportune, si possibile « est, ut postquam celebrans signaverit calicem dicendo *sanctificas*, et « ipse detegat calicem, et genuflectat cum ipso ; aliter si prius acce- « dat debet, cum pervenit ad dextram celebrantis, genuflectere, et « iterum genuflectere cum ipso. »

La quatrième partie est positivement exprimée dans la rubrique du missel (part. II, tit. VII, n. 9) : « Diaconus.... subdiacono stanti in « cornu epistolæ ponit in dextra manu patenam, quam cooperit extre- « mitate veli ab ejus humero pendentis : qui vadit post celebrantem « ante medium altaris, et facta genuflexione ibi stat sustinens eam « elevatam ».

Nota. — Cette rubrique est parfaitement claire, et n'a pas besoin d'autre preuve. Mais, naturellement, on se demande la raison de cette exception, au moins apparente, à la règle générale, d'après laquelle le sous-diacre devrait faire la génuflexion avant de descendre, et d'ailleurs, la même rubrique prescrit au même ministre de faire la génuflexion à côté du diacre quand il lui a rendu la patène après le *Pater* (tit. x, n. 8) : « Subdiaconus, reddita patena et deposito velo quod ab « humeris ejus pendebat, genuflectit, et descendit retro post celebran- « tem ». On cherche en vain dans les anciens auteurs la raison de cette différence. Jaussens seul en dit un mot. C'est, dit-il (part. II, tit. VII, n. 11), parce qu'à l'offertoire le sous-diacre n'est pas au milieu de l'autel. L'auteur ne paraît pas ici conséquent avec lui-même, car, comme nous l'avons vu plus haut, il trouve une difficulté à admettre que le diacre fasse la génuflexion au milieu, lorsqu'à la fin de la messe il reporte le missel au côté de l'épître. Cependant, puisque la rubrique est formelle, on peut croire que le sous-diacre n'est pas censé au milieu, dans le sens indiqué plus haut, lorsqu'il reçoit la patène des mains du diacre. Quand il la lui a rendue après le *Pater*, s'il lui est prescrit de faire la génuflexion avant de partir, il doit alors être censé quitter le milieu de l'autel. Mgr de Conny nous donne de cette différence une explication qu'on chercherait inutilement ailleurs. Le savant liturgiste, parlant de cette dernière rubrique, ajoute la note suivante (*Cérém.*, 3e éd., p. 215, note) : « Lorsque le sous-diacre était des- « cendu de l'autel après avoir reçu la patène, il avait fait la génuflexion, « non pas en partant, mais en arrivant au bas de l'autel. Ici, la ru- « brique lui ordonne de faire la génuflexion en partant et non pas en « bas. Peut-être pourrait-on expliquer ainsi cette diversité de pres- « criptions dans des cas qui paraissent semblables : à l'offertoire, le « sous diacre avait dû se rendre au coin de l'autel pour y recevoir des « acolytes les burettes; au *Pater*, il vient apporter la patène au diacre, « qui est lui-même à côté du prêtre, et bien qu'il se retrouve encore « au coin de l'épître, c'est, en réalité, à cause du but pour lequel il « monte à l'autel, *in accessu ad medium*. Donc, quand il descend « après le *Pater*, on peut dire que *recedit a medio* ; mais on ne pour-

« rait pas en dire autant après l'offertoire où c'était du coin qu'il s'é-
« tait rendu : et voilà pourquoi la rubrique dispose différemment les
« génuflexions ».

La cinquième et dernière partie, pour ce qui concerne le temps de la messe solennelle où le Très-Saint-Sacrement est sur l'autel, est positivement exprimée dans la rubrique du Missel (part. II, tit. IX, n. 4, et tit. X, n. 8) : « Cum incipit *Pater noster*, idem (Diaconus) « vadit retro post celebrantem, facta prius Sacramento genuflexione.. « Cum in oratione dominica dicitur : *Et dimitte nobis debita nostra*, « facta ibidem genuflexione, vadit ad dextram celebrantis, et subdia- « conus.... facta item genuflexione revertitur ad altare.... Reddita « patena et deposito velo.... genuflectit et descendit retro post cele- « brantem ; et cum dicitur *Pax Domini*, iterum genuflectens accedit « ad sinistram celebrantis, et simul dicunt *Agnus Dei* ; deinde, facta « ibidem Sacramento genuflexione, redit post celebrantem. » Pour toutes les autres circonstances, même quand le Saint-Sacrement n'est pas sur l'autel, les ministres sacrés doivent, disons-nous, faire les mêmes génuflexions, suivant le sentiment le plus commun. En effet, le sentiment contraire est soutenu par ceux-là seuls qui ne font faire qu'une seule génuflexion au diacre passant alors d'un côté à l'autre du célébrant. D'après l'enseignement des liturgistes anciens suivi par plusieurs liturgistes modernes, qui croient devoir se fonder sur les premiers, il faut faire ces génuflexions avant comme après la consécration. Ainsi, avant de monter à l'autel pour réciter le *Gloria in excelsis* et le *Credo* avec le célébrant, et dans les oraisons analogues, ils font la génuflexion. Castaldi seul enseigne que les ministres sacrés la font en arrivant près du célébrant. Nous lisons à l'office du sous-diacre (l. I, sect. VII, c. I, n. 8) : « Cum celebrans accedit in medium « ut dicat *Gloria in excelsis Deo*, et ipse pariter accedens stat ibidem « post diaconum, et præintonato hymno a celebrante, statim ascendit « ad altare, ubi facta debita reverentia, a sinistris celebrantis... cum « eo et diacono recitat hymnum. » Gavantus, commentant la rubrique qui prescrit au diacre et au sous-diacre de monter à l'autel après l'intonation du *Gloria in excelsis* dit (t. I, part. II, tit. IV, rubr. 7

l. m) : « Ascendunt ad altare, facta in medio tantum, ubi sunt, ge-
« nuflexione, non alia iterum ad altare. » Le savant rubriciste donne encore la même règle pour la fin de la préface (ibid. tit. VII, rubr. 9, l. G) : « Accedunt ad altare, facta prius in locis suis genuflexione. » Lohner, commentant la même rubrique, dit la même chose (part. VI, tit. IV, n. 8) : « Facta tamen prius genuflexione in suo loco, nulla
« autem amplius quando veniunt ad celebrantem. » Le même auteur ajoute, en parlant du *Sanctus* (ibid., t. VII, n. 11) : « Accedunt ad
« altare facta in suis locis post celebrantem genuflexione, quam rur-
« sus faciunt, si ubi *Hosanna in excelsis* ultimum dixerint, iterum
« recedunt. » Bauldry, en parlant des règles générales à suivre par les « ministres de la messe solennelle, pose catégoriquement ce principe part. I, c. XI, n. 11) : « Dum procedunt (ministri sacri) a tergo
« celebrantis, ad illius latera prius genuflectant simul, et diaconus
« aliquantulum recedat in suo gradu a parte epistolæ expectans so-
« cium, et ambo simul accedant ad ipsius latera, et antequam rece-
« dant ab eo ibidem genuflectant, non vero in locis suis, nisi aliter
« notetur. » Ces mots : *Ad illius latera prius genuflectant*, ne signifient aucune évolution préalable, comme l'indique suffisamment la disposition indiquée par l'auteur dans l'office du diacre et du sous-diacre. Ainsi, au *Gloria in excelsis*, il dit (ibid., c. XII, n. 18) : « Quo
« dicto (*Deo*) statim facta genuflexione ubi est, aliquantulum secedit
« a cornu epistolæ, ibique paululum expectat subdiaconum, et tum
« ambo simul ascendunt hinc inde ad latera celebrantis ; » et à l'office du sous-diacre (ibid., c. XIII, n. 9) : « Inclinat caput ad verbum
« *Deo* ; tum facta genuflexione in loco suo, accedit ad sinistram cele-
« brantis. » Bissus dit la même chose (l. D, n. 125, § 7) : « Intonato
« *Gloria in excelsis Deo*... diaconus et subdiaconus genuflectunt in
« locis suis, ubi sunt, unus scilicet post altum in recta linea, postea
« ascendunt ad altare. » Merati, s'appuyant sur ces autorités et autres qu'il serait trop long de rapporter ici, s'exprime en ces termes (t. I, part. II, tit. IV, n. 34) : « Dum inchoatur a choro *Et in terra pax*, et
« non prius, facta genuflexione in loco ubi sunt et unde recedunt, ut
« docet Gavantus, quem sequuntur Lohner, Bissus, Bauldry, Corset-

« tus, Cabrinus et alii, diaconus aliquantulum in eodem secundo « gradu altaris recedit ad partem epistolæ, ibique paululum expectat « subdiaconum ascendentem, et sic ambo æqualiter hinc inde ascen- « dunt, quod semper faciunt dum ascendunt ad altare, ut se collocent « ad latera celebrantis. Cum eo pervenerint non genuflectunt, juxta « Gavanti sententiam, cui adhærent Bauldry, Corsettus et alii contra « Castaldum, sed præferenda est sententia Gavanti, quam pariter tue- « tur A Portu supra (part. II, c. I, ad tit. IV, rub. 7, n. 8), et equi- « dem cum jam præmiserint genuflexionem in loco a quo recesserunt, « non est iterum repetenda in loco ad quem pervenerunt. » Cavalieri donne aussi la même disposition (t. V, c. XVIII, n. 25) : « Dum in- « choatur a choro *Et in terra pax*, facta genuflexione in suo loco a « quo unusquisque discedit, diaconus aliquantulum secedit ad partem « epistolæ, ibique paululum expectat subdiaconum ascendentem, et « sic hinc inde ambo æqualiter ascendunt (quod semper debent facere « cum ascendunt ad altare) ad latera celebrantis... Cum pervenient ad « altare, non debent facere novam reverentiam ». Nous voyons par ces documents que ce sentiment est tout à fait fondé en autorité ; nous pourrions poursuivre ces citations, soit en rapportant d'autres textes des mêmes auteurs pour les autres occasions qui se présentent d'observer cette règle pendant le cours de la messe solennelle, soit en invoquant d'autres autorités. Qu'il nous suffise maintenant de rapporter le résumé que donne M. de Coany de toute cette question (Cérém., 3e éd., p. 38). « Ce qui donne lieu à controverse, c'est le cas arrivant avant la consécration, où, les ministres sacrés étant déjà au milieu de l'autel, ont à y changer de position ; par exemple, ils sont derrière le célébrant et ils doivent venir à ses côtés, ou bien ils sont à ses côtés et doivent se rendre derrière lui. La rubrique dit nettement, dans toutes les occasions de ce genre qui s'offrent, après la consécration, qu'on doit faire la génuflexion au départ, sans avoir à la faire à l'arrivée. Par exemple, le diacre et le sous-diacre sont derrière le célébrant, et il doivent monter à sa droite au milieu du *Pater*, ou encore le sous-diacre doit monter à gauche pour réciter l'*Agnus Dei* ; il paraît prescrit de faire la génuflexion sur la marche avant de mon

ter, et ils n'ont pas à la faire en arrivant, ou, s'ils ont à quitter les côtés du célébrant pour venir derrière lui, ils font la génuflexion avant de descendre, sans avoir à la réitérer quand ils auront repris leur place sur le degré. Mais la rubrique est muette sur ce qu'ils ont à faire avant la consécration dans les cas semblables, par exemple, s'ils ont à monter aux côtés du célébrant, après l'intonation du *Gloria in excelsis*, etc. Quelques commentateurs modernes, se fondant sur le silence de la rubrique, ne leur prescrivent aucune salutation, tandis que les rubricistes les plus anciens et les plus considérables veulent qu'ils fassent la génuflexion tout comme après la consécration, c'est-à-dire au lieu d'où ils doivent, en quittant le célébrant ou avant d'y monter, un témoignage de respect à la croix ou au tabernacle ; or, celui qui convient à leur ordre, c'est la génuflexion. »

Quatrième règle. — 1° Si les ministres qui se trouvent au milieu de l'autel, ou censés au milieu dans le sens indiqué ci-dessus, doivent quitter l'autel, en descendant au bas des degrés pour faire la génuflexion, ils saluent le Très-saint Sacrement, sur le marchepied, par une inclination de tête, et viennent ensuite faire la génuflexion au bas des degrés.—2° Quand on arrive à l'autel, si l'on monte au milieu du marchepied, on fait la génuflexion en arrivant au bas des degrés seulement.

La première partie de cette règle est appuyée sur les rubriques du missel. Le prêtre qui va célébrer la sainte messe, après avoir placé le calice sur l'autel et ouvert le missel, revient au milieu de l'autel où il fait seulement la révérence à la croix (part. II, tit. II, n. 4) : « Deinde « rediens ad medium altaris, facta primum cruci reverentia, descen- « dit ». On n'ajoute point ici, comme au n. 2 et au tit. III, n. 1, que le prêtre doit faire la génuflexion si le Très-saint Sacrement est dans le tabernacle. Telle est la pratique et la doctrine des auteurs, non-seulement pour le cas dont il s'agit, mais toutes les fois qu'il y a lieu, pour le célébrant et ses ministres, de descendre au bas des degrés pour y saluer l'autel. Ce premier départ, dit M. de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 10), est le prélude d'un départ plus complet.

La seconde partie est appuyée sur cette autre rubrique (*Ibid.*, n. 2) :

« Cum pervenerit ad altare... tum ascendit in medium altaris : ibi ad « cornu evangelii sistit calicem ». Ici, comme on le voit, il n'est pas même parlé d'inclination. Cependant plusieurs auteurs prescrivent aussi de la faire. Nous traiterons cette question en parlant des inclinations.

Cinquième règle. — La règle précédente ne trouve jamais son application en présence du Très-saint Sacrement exposé. Le saint Sacrement exposé se salue toujours au moins par une génuflexion d'un seul genou : c'est celle que l'on fait dans le cas ci-dessus indiqué.

Ainsi que nous l'avons vu § III, n. 3, la S. C. des Rites, consultée sur les génuflexions à faire en présence du Très-saint Sacrement, renvoie la question aux commentateurs : or tous les auteurs sont unanimes à prescrire ici la génuflexion ordinaire. Il nous paraît donc inutile d'insister sur ce point.

P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

On nous adresse les questions suivantes :

1° Peut-on s'autoriser de *l'usage* pour continuer de placer la Croix auprès du cercueil pendant toute la durée d'une fonction funèbre (Notez que cette croix, fixée sur un pied de bois, touche immédiatement au cercueil.) Supposé que cela soit permis, comment doivent-se comporter, au moment de l'absoute et relativement aux révérences dues, le célébrant et le diacre à qui le Rituel impose respectivement une inclination ou une génuflexion à cette Croix ?

2° Est-il indifférent que les ministres sacrés, c'est-à-dire le diacre et le sous-diacre, ou que de simples enfants de chœur versent l'eau et présentent le manutergé au célébrant, au lavabo des messes solennelles de *Requiem*?

3° L'usage encore peut-il autoriser le sous-diacre à s'abstenir de l'encensement à l'élévation des messes de *Requiem* ? Cet encensement peut-il être fait par un enfant de chœur ?

4° Enfin peut-on conserver l'usage des églises où le sous-diacre ne prend pas le voile huméral pour porter la patène aux autres messes solennelles ? Ce voile huméral peut-il n'être autre chose qu'un grand ruban ou écharpe, de la couleur du jour, d'environ 2 mètres 50 de longueur sur 0, 35 centimètres de largeur ?

5° Je termine en demandant quel doit être le vêtement des enfants de chœur ? Si l'on se détermine à leur donner la *cotta* romaine, quelle est la forme et quelles sont les dimensions de cette *cotta* adaptée à des enfants de dix à quinze ans ?

Sur la première question, il est évident que la croix doit toujours se trouver à une certaine distance du lit funèbre. Cette distance doit être assez grande pour que le célébrant et ceux qui l'assistent puissent passer entre le lit funèbre et la croix, et faire les révérences prescrites, suivant cette rubrique : « Cum transit ante crucem, profunde « inclinat, diaconus vero genuflectit » Tout ce qui peut être permis, suivant l'enseignement de plusieurs auteurs, c'est de fixer la croix à la tête du lit funèbre ; mais il est évident qu'alors elle doit être placée à la distance où se tiendrait le Porte-Croix, s'il y avait un sous-diacre ou un clerc pour remplir cet office.

Sur la deuxième question, nous ne pourrions pas nous prononcer aussi catégoriquement que sur la première, car les rubriques de la messe de *Requiem* ne prescrivent pas au diacre et au sous-diacre de servir au *Lavabo*. C'est cependant l'enseignement général des auteurs et la pratique invariablement suivie à Rome. Ces raisons doivent suffire pour s'y conformer.

Sur la troisième question, la rubrique est positive. « Subdiaconus « non tenet patenam post celebrantem ; sed tempore elevationis « sacramenti genuflexus in cornu epistolæ illud incensat ». Il serait donc illicite de faire remplir cette fonction par un autre. Nous donnerons en traitant de l'encensement les raisons de ce rit.

Sur la quatrième question, les rubriques sont encore formelles.

D'après la rubrique du cérémonial des évêques, citée t. XIV, p. 79, le voile huméral doit recouvrir le calice et tout se qui se trouve sur la crédence ; le sous-diacre le met ou le fait mettre sur ses épaules à l'offertoire de la messe solennelle avant de porter le calice à l'autel. « Diaconus accipit eum (calicem) de manu subdiaconi, qui illum cum « patena et hostia coopertum palla et velo a collo sibi pendente..... « Subdiacono deinde stanti in cornu epistolæ ponit in dextra manu « patenam, quam cooperit extremitate veli ab ejus humero pendentis. » On ne peut donc révoquer en doute la prescription de l'usage du voile, sans nier l'obligation d'observer les rubriques du Missel. Quant aux dimensions du voile huméral, d'après les auteurs les plus recommandables, on lui donne la largeur de l'étoffe et la longueur d'un mètre soixante ou soixante-dix centimètres. Ce sont les dimensions voulues pour qu'il puisse être propre à l'usage auquel il est destiné.

Sur la cinquième question, nous ne pouvons que renvoyer à ce que nous avons dit 1re série, t. IV, p. 380. Il ne peut y avoir deux costumes de chœur ; on donne à ces enfants des surplis ou cotta qui soient d'une longueur convenable pour leur taille.

P. B.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

I. — *Lettres apostoliques portant suspension du Concile œcuménique du Vatican.*

Postquam Dei munere Œcumenici Vaticani Concilii celebrationem inire anno proxime superiori Nobis datum est, vidimus sapientia, virtute ac solliciludine Patrum qui ex omnibus orbis terrarum partibus frequentissimi convenerant maxime adnitente, ita res gravissimi hujus et sanctissimi operis procedere, ut spes certa Nobis affulgeret eos fructus quos vehementer optabamus, in Religionis bonum et Ecclesiæ Dei humanæque societatis utilitatem ex illo fore feliciter profecturos. Et sane jam quatuor publicis ac solemnibus sessionibus habitis salutares atque opportunæ in causa fidei Constitutiones a Nobis, eodem sacro approbante Concilio, editæ ac promulgatæ fuerunt, aliaque tum causam fidei tum ecclesiasticæ disciplinæ spectantia ad examen a Patribus revocata, quæ suprema docentis Ecclesiæ auctoritate brevi sanciri ac promulgari possent.

Confidebamus istiusmodi labores communi Fraternitatis studio ac zelo suos progressus habere, et ad optatum exitum facili prosperoque cursu perduci posse ; sed sacrilega repente invasio hujus Almæ Urbis, Sedis Nostræ, et reliquarum temporalis Nostræ ditionis regionum, qua contra omne fas civilis Nostri et Apostolicæ Sedis Principatus inconcussa jura incredibili perfidia et audacia violata sunt, in eam Nos rerum conditionem conjecit, ut sub hostili dominatione et potestate,

Deo sic permittente ob imperscrutabilia judicia sua, penitus constituti simus.

In hac luctuosa rerum conditione, cum nos a libero expeditoque usu supremæ auctoritatis nobis divinitus collatæ multis modis impediamur, cumque probe intelligamus minime ipsis Vaticani Concilii Patribus in hac Alma Urbe prædicto rerum statu manente, necessariam libertatem, securitatem, tranquillitatem, suppetere et constare posse ad res Ecclesiæ Nobiscum rite pertractandas, cumque præterea necessitates fidelium, in tantis iisque notissimis Europæ calamitatibus et motibus, tot Pastores a suis Ecclesiis abesse haud patiantur; idcirco Nos, eo res adductas magno cum animi Nostri mœrore perspicientes, ut Vaticanum Concilium tali in tempore cursum suum omnino tenere non possit, prævia matura deliberatione, motu proprio, ejusdem Vaticani Œcumenici Concilii celebrationem usque ad aliud opportunius et commodius tempus per hanc Sanctam sedem declarandum, Apostolica auctoritate, tenore præsentium, suspendimus et suspensam esse nunciamus, Deum adprecantes auctorem et vindicem Ecclesiæ Suæ, ut submotis tandem impedimentis omnibus sponsæ suæ fidelissimæ ocius restituat libertatem ac pacem.

Quoniam vero quo pluribus et gravioribus periculis malisque vexatur Ecclesia, eo magis instandum et obsecrationibus et orationibus nocte ac die apud Deum et Patrem Domini Nostri Jesu Christi, Patrem misericordiarum et Deum totius consolationis, volumus ac mandamus, ut ea quæ in apostolicis litteris die 11 aprilis anno proxime superiori datis, quibus indulgentiam plenariam in forma Jubilæi occasione Œcumenici Concilii omnibus Christi fidelibus concessimus, a Nobis disposita ac statuta sunt, juxta modum et rationem iisdem litteris præscriptam in sua vi, firmitate et vigore permaneant, perinde ac si ipsius Concilii celebratio procederet.

Hæc statuimus, nunciamus, volumus, mandamus, contrariis non obstantibus quibuscumque; irritum et inane decernentes si secus super his a quoquam quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attentari.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostrorum suspensionis, nunciationis, voluntatis, mandati ac decreti infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et

Beatorum Petri ac Pauli Apostolorum Ejus se noverit incursurum.

Ut autem eædem præsentes litteræ omnibus quorum interest innotescant, volumus illas seu earum exempla ad valvas Ecclesiæ Lateranensis et Basilicæ Principis Apostolorum, nec non S. Mariæ Majoris de Urbe affigi et publicari, sicque publicatas et affixas omnes et singulos quos illæ concernunt perinde arctare, ac si unicuique eorum nominatim et personaliter intimatæ fuissent.

Datum Romæ apud S. Petrum, sub annulo Piscatoris, die 20 Octobris, Anno MDCCCLXX.

Pontificatus Nostri Anno vigesimo quinto.

N. Card. Paracciani Clarelli.

II. — *Bref aux évêques d'Allemagne, sur la soumission due aux décrets du Concile œcuménique.*

Venerabili Fratri N.

PIUS PP. IX.

Venerabilis Frater, salutem et Apostolicam Benedictionem. Inter gravissimas afflictiones, quibus improbi homines post multa detestanda facinora conculcatis non solum religionis, sed etiam naturalis justitiæ et honestatis juribus tandem calicem amaritudinis Nostræ usque ad summum compleverunt, magnum Nobis et desideratissimum solatium attulit zelus pro domo Dei ac sollicitudo pro integritate fidei catholicæ, quam Tu, Venerabilis Frater, cum plerisque in Germania Episcopis calamitoso hoc tempore demonstrasti, ut luculenter perspeximus ex litteris pastoralibus ad greges vestros directis, quas a Venerabili Fratre Petro Francisco, Archiepiscopo Damasceno, Nostro apud Bavariæ Regem Nuntio, ad Nos transmissas accepimus. Communi consilio in civitate Fuldensi congregati pro pastoralis muneris debito docuistis fideles vestræ curæ com-

Apostolicæ Ecclesiæ membra esse ac manere velint, obligatio et necessitas veritates a Nobis approbante sacro et œcumenico Vaticano Concilio in utraque sessione die 24 aprilis et 18 julii definitas, firma fide ut a Deo revelatas credendi ac profitendi : et quantopere ipsis principiis catholicæ religionis repugnet eorum hominum assertio, qui dicere non verentur, doctrinam in hoc sacro Vaticano Concilio definitam non contineri in divina Scriptura et Traditione, immo eidem esse contrariam.

Quanto autem acerbiorem schismaticæ istæ et hæreticæ sententiæ animo Nostro tot jam angustiis oppresso addiderunt dolorem, tanto magis laudamus et commendamus Tuam, Venerabilis Frater, et aliorum Episcoporum Germaniæ vigilantiam pastoralem, ad occurrendum ingruentibus his periculis adeo necessariam. Plenior tamen futura fuisset consolatio Nostra, si quo instructio vestra pastoralis esset efficacior, omnium Venerabilium Fratrum Episcoporum Germaniæ nomina iisdem vestris litteris subscripta vidissemus. Nec vero vel minimum dubitamus, quin Antistites illi quorum nomina desiderantur, omnes æque intelligant, quam manifestum sacris Pastoribus incumbat officium, greges suos docendi de veritatibus fidei in sacro œcumenico Concilio definitis, quo oves sibi creditas arceant a venenatis et nutriant salutaribus pascuis catholicæ doctrinæ ; quando in istis præsertim regionibus filii quidam superbiæ qui se Catholicos nominant, non solum occultis fraudibus, sed aperta fronte ipsum fidei catholicæ dogma oppugnant. Eo enim devenerunt, ut per libellos in vulgus editos et per publicas ephemerides contra auctoritatem et demissos, quanta sit omnibus qui unius, sanctæ, catholicæ et creta ipsius œcumenici Concilii atque in primis contra doctrinam fidei in eodem Concilio irreformabili sanctione definitam de romani Pontificis ex cathedra loquentis infallibilitate, rebelles audeant insurgere, et alios in eamdem rebellionem ac perditionem trahere conentur.

Mendaciter jactant, pro more omnium qui schismata et hæreses unquam disseminarunt, se antiquam fidem catholicam retinere, dum ipsum fundamentale principium catholicæ fidei ac doctrinæ subvertunt. Licet namque profiteantur Scripturam et Traditionem fontes esse divinæ revelationis, magisterium tamen semper vivens Ecclesiæ ex Scriptura et Traditione manifestum atque divinitus institutum sicut ad perpetuam cu-

stodiam, ita ad infallibilem explicationem et declarationem dogmatum quæ in Scriptura vel Tritadione nobis trasmissa sunt, iidem audire detrectant; atque ita seipsos singuli per suam fallibilem et fallacem scientiam independenter ab auctoritate, immo etiam contra auctoritatem hujus divinitus ordinati magisterii constituunt judices dogmatum, quæ in fontibus revelationis contineantur. Quid enim aliud agunt, dum dogma fidei a Nobis approbante sacro Concilio definitum audent dicere non esse veritatem a Deo revelatam et catholica fide credendam, quia ipsi secundum suam intelligentiam illud in Scriptura et Traditione se non reperire affirmant? Quasi vero non is sit ordo fidei a Redemptore nostro in sua Ecclesia institutus semperque retentus, ut ipsa dogmatis definitio haberi debeat per se sola sufficiens, certissima, et omnibus fidelibus accommodata demonstratio, doctrinam definitam contineri in deposito revelationis scriptæ vel traditæ. Unde tales dogmatum definitiones necessario sunt et quovis tempore fuerunt incommutabilis norma, sicut pro fide, ita etiam pro scientia catholica, ad cujus munus nobilissimum pertinet ostendere, quomodo doctrina eo ipso sensu, quo definita est, in fontibus revelationis contineatur.

Neque minus iidem homines, quantum in ipsis est, ad Ecclesiæ et fidei catholicæ subversionem tendunt, dum per calumnias ac prætextus prorsus inanes, quemadmodum in litteris pastoralibus a te et ab aliis Venerabilibus Fratribus Episcopis Germaniæ ad greges vestros directis significare non omisistis, illis suis perniciosissimis scriptis affirmare præsumunt, sive in ipsa definitione sive in promulgatione decretorum Conciliarium, ac speciatim dogmatis de Romani Pontificis infallibilitate, aliquid defuisse ad plenum valorem et ad plenam auctoritatem Concilii œcumenici constitutendam. Sane in hoc sacrosancto œcumenico Concilio assistentiam Spiritus Sancti ad infallibilitatem definitionum negare non possunt nisi ex principiis, quibus universim supernaturali infallibilitati atque adeo proprietati essentiali Ecclesiæ catholicæ bellum indicitur. Nemo certe ignorat, similibus prætextibus aliorum etiam Conciliorum definitiones ab iis quorum errores condemnati erant, impugnari consuevisse, quemadmodum notissimæ calumniæ demonstrant, quibus tum alia œcumenica Concilia ab aliis, tum speciatim Florentinum ac Tridentinum a schisma-

ticis et hæreticis recentioribus ad suam perniciem et ad spiritualem ruinam plurimorum impugnata sunt.

Tantam degenerum filiorum perversionem ac tanta pericula in quæ improvidos et imperitos, maxime vero incautam juventutem conjiciunt, quomodo possemus sine intimo cordis Nostri dolore et sine amaris lacrymis intueri? Sinum Matris Ecclesiæ a qua foti et nutriti sunt, impie lacerant, cibum salutiferum ab ea paratum venenis commutant, atque in superbiam elati, scientiam, qua alios erudire deberent ad salutem, in suam et aliorum perditionem convertunt.

In hoc igitur fidei et salutis animarum sanguine Christi redemptarum discrimine, pro sollicitudine omnium Ecclesiarum quæ Nobis incumbit, hortamur et obsecramus, Venerabilis Frater, tuum zelum tuumque amorem erga sponsam Jesu Christi catholicam Ecclesiam, ut tu cum reliquis Episcopis in Germania, unitis animis ac consiliis et omni opera, tum per vestram pastoralem auctoritatem, providentiam, doctrinam, tum per alios adjutores vestros, quorum fidei integritas ac doctrina vobis perspecta est, a mentibus cunctorum fidelium vestræ curæ commissorum atque in primis catholicorum juvenum qui in scholis erudiuntur, arceatis pericula labefactandæ fidei catholicæ; ac quantum per divinam gratiam valetis, omnes imbuere ac confirmare studeatis in obedientia et amore erga sanctam Matrem Ecclesiam et erga beatissimum Petrum, super quem Christus Redemptor ipsam suam ædificavit Ecclesiam.

Quoniam vero neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus : die ac nocte extollamus manus nostras ad Deum, unde veniet auxilium nobis; imploremus intercessionem immaculatæ Virginis Matris Dei, Principis Apostolorum Petri et Coapostoli ejus Pauli, aliorumque Sanctorum Ecclesiæ triumphantis, ut Dominus respiciat Ecclesiam suam in terris inter tantos labores et tanta pericula militantem, eam tueatur, donis suis cœlestibus amplificet et exaltet, ut qui fide stant, confirmentur et augmentum faciant in charitate, qui autem fracti sunt rami, iterum inserantur : sicque omnes in Una, Sancta, Catholica, Apostolica Romana Ecclesia ad Deum perveniant, et in Deo pacem habeant et salutem æternam. Ut hunc laborum ac vigilantiæ pastoralis fructum Deus pro grege Tibi commisso concedat uberrimum, divinæ gratiæ

auspicem et præcipuæ Nostræ erga te benevolentiæ pignus, Apostolicam benedictionem tibi ipsi, Venerabilis Frater, omnibusque fidelibus tuæ curæ concreditis toto cordis affectu impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 28 Octobris anno MDCCCLXX.

Pontificatus Nostri anno vigesimo quinto.

III. — *Lettre à Mgr l'archevêque de Paris* (1), *sur la primauté du Saint-Siége, le droit d'appel, et quelques points de discipline ecclésiastique.*

Venerabili Fratri Georgio, Archiepiscopo Parisiensi, Lutetiam Parisiorum.

PIUS PP. IX.

Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Ex Epistola quam manu Nostra exaratam, die 24 mensis novembris, anno proxime superiore, ad te dedimus, vel facile noscere potuisti, Venerabilis Frater, paternam Nostram in te benevolentiam. Ea profecto spe nitebamur fore ut illis amantis Nostri in te animi sensibus permotus, velles Nostræ erga te dilectioni studiosissime respondere, Nostrisque desideriis perlibenter obsecundare, tuamque erga Nos et hanc Petri Cathedram observantiam ac devotionem luculenter ostendere, veluti catholicum Antistitem omnino decet. Atque eo magis id speravimus quod cum ad istam Parisiensem Archiepiscopalem Ecclesiam fuisti designatus, tuas ad Nos litteras perferendas

(1) Cette lettre, très-importante au point de vue dogmatique et disciplinaire, a été imprimée à Genève en 1869, et reproduite par M. l'abbé Pelletier à la fin du tome VII de son édition de Roffensiuel. Nous croyons qu'on ne sera pas fâché de retrouver ici une pièce qui forme un appendice en quelque sorte nécessaire aux actes du Concile du Vatican.

curasti, quibus profitebaris te nobis et huic Apostolicæ Sedi esse addictissimum et summa Nos eamdemque Sedem reverentia colere. Hac igitur spe freti, in commemorata Nostra Epistola ne verbum quidem facere existimavimus de tuis litteris, kalendis mensis septembris, eodem superiore anno datis, quibus respondisti Nostræ Epistolæ, die 26 aprilis ejusdem anni tibi scriptæ circa aliquas res ad istam tuam diœcesim pertinentes. Quæ tuæ Litteræ non leviter Nobis admirationi et tristitiæ fuerunt, cum ex illis, præter omnem expectationem Nostram, intellexerimus te eas habere opiniones quæ divino Romani Pontificis in universam Ecclesiam Primatui omnino adversantur.

Et sane asserere non dubitas Romani Pontificis potestatem in Episcopales diœceses nec *ordinariam* nec *immediatam* esse. Opinaris Romanum Pontificem tunc duntaxat in alienam diœcesim posse Suam interponere auctoritatem quando diœcesis ipsa ita aperte sit inordinata ac perturbata, ut Summi Pontificis interventus sit unicum remedium quo animarum saluti et Pastorum negligentiæ consulatur. Divinum autem jus, ex quo Episcopus est solus in sua diœcesi judex, minime recognosci arbitraris, cum Summus Pontifex extra commemoratum evidentis necessitatis casum Sese diœcesis negotiis immiscet. Atque existimas diœcesim canonice erectam, in qua hierarchia est constituta, in missionum regiones converti, si Romanus Pontifex extra præfictum casum, suam potestatem erga diœcesim exerceat. Insuper, in sermone potissimum a te ad istum Senatum habito, affirmasti abusum esse appellationes ad hanc Apostolicam Sedem, et oppugnas jus quo singuli fideles potiuntur appellandi ad Summum Pontificem, et inquis id impedire ac prope impossibilem reddere diœcesis administrationem.

Dum vero hanc doctrinam manifestare minime hæsitas, clare aperteque declaras quibus modis uti velis ad eam firmiter servandam. Namque significas tibi in animo esse totis viribus obsistere et curare ne directus Romani Pontificis interventus extra eam repetitam necessitatis casum locum habeat, asserens Regularium et istius Nunciaturæ et Romanarum Congregationum agendi rationem eo spectare ut Summi Pontificis interventus directa in diœceses inducatur. Ac præterea ais ac velle, tum alios Venerabiles Fratres Galliæ Antistites exci-

tare ut una tecum conspirent, tum ad vulgus appellare apta adhibita instructione.

Eodem autem sermone a te penes istum Senatum recitato haud veritus es varios in medium proferre monos supremæ Romani Pontificis et Apostolicæ hujus Sedis auctoritati maxime contrarios, retinendi scilicet Apostolicas Litteras, iliasque civilis auctoritatis arbitrio placitoque subjiciendi, et confugiendi ad laicam potestatem. Quo sermone, typis in lucem deinde edito, verba etiam faciens de articulis organicis, quamdam eisdem auctoritatem et reverentiam deferendam censuisti, utpote respondentibus præexistenti et graviori societatis conditioni ac necessitati, cum haud ignores quomodo Apostolica Sedes contra eosdem articulos a laica potestate editos et Catholicæ Ecclesiæ doctrinæ ejusque juribus ac libertati adversos protestari nunquam omiserit.

Equidem, Venerabilis Frater, nunquam credere potuissemus te hisce sensibus esse animatum, nisi illos ex prædictis tuis Litteris mense septembri ad Nos datis, et ex memorato Tuo sermone, cum summo animi Nostri dolore agnovissemus. Non possumus enim non vehementer dolere et angi, cum præter omnem opinionem cogitationemque Nostram, hac tua sentiendi agendique ratione videaris favere falsis et erroneis Febronii doctrinis, quas, uti noscis, hæc Sancta Sedes reprobavit, damnavit, et catholici scriptores doctissimis operibus reprobarunt et profligarunt. Ac per te ipse vel facile intelligere potes, Venerabilis Frater, quanta afficiamur admiratione, dum animo reputamus eas a te proferri sententias, quæ catholicæ doctrinæ repugnant et a quibus idcirco, uti Ecclesiæ Catholicæ Antistes, vel maxime abhorrere debes.

Et quidem asserendo Romani Pontificis Potestatem in singulas diœceses non esse *ordinariam* sed *extraordinariam*, propositionem enuntias omnino adversam Concilii IV Lateranensis definitioni, in qua luculentissima ac decretoria illa leguntur verba : « Romana Ecclesia, disponente Domino, super omnes « alias ordinariæ potestatis obtinet Principatum, utpote Mater « universorum Christi fidelium, et Magistra (1), » scilicet eorum omnium qui pertinent ad Christi gregem. Quæ gravissima ejusdem Concilii verba tibi apprime nota ac perspecta

(1) Con. Later. IV cap. 5.

esse debent. Venerabilis Frater. Neque ignorare potes eamdem tuam propositionem plane contrariam esse constanti usui et doctrinæ ab universali Catholica Ecclesia omnibusque ejus Episcopis cum omni veneratione exceptæ ac traditæ, secundum quam, tum præsenti, tum præteritis ætatibus, Ecclesia semper tenuit ac docuit, et docet ac tenet divina illa verba : « Pasce « agnos meos, pasce oves meas », Beatissimo Apostolorum Principi ita a Christo Domino dicta fuisse, ut ex eorumdem verborum vi, omnes et singuli fideles Petro ejusque Successoribus, veluti Supremis et Ordinariis totius Ecclesiæ omniumque sacrorum Antistitibus, immediate subjecti esse debeant, sicuti ipsi Christo Domino, cujus Romanus Pontifex verus est his in terris Vicarius, ac totius Ecclesiæ Caput omnianique christianorum Pater et Doctor.

Non parum autem miramur, cum, quin forsitan animadverteris, ex Febronianis placitis sentias, ex commemorata doctrina, diœceses in missionum regiones et Episcopos in Vicarios Apostolicos converti, cum omnes cognoscant a catholicis merito responderi, id tam esse falsum quam falsum est asserere in civili ordine ordinarios provinciarum præfectos, judices, aliosque magistratus non posse amplius nominari magistratus ordinarios, propterea quod Rex vel Imperator directa seu immediata et ordinaria potestate in singulos sibi subditos potiuntur. Qua aptissima sane similitudine utitur Doctor Angelicus cum inquit : « Papa habet plenitudinem Pon- « tificalis potestatis, quasi Rex in Regno ; sed Episcopi assu- « muntur in partem sollicitudinis, quasi Judices singulis ci- « vitatibus præpositi » (1).

Atque etiam non possumus non mirari te, Venerabilis Frater, queri de petitionibus et appellationibus quæ ad Romanum Pontificem deferantur, quæque ab ipso excipiuntur, quandoquidem, uti Catholicus Antistes, scis optime debes, appellationum jus ad Apostolicam Sedem, veluti inquit immortalis memoriæ Benedictus XIV, Decessor noster, « adeo necessario « connexum cum Romani Pontificis in universam Ecclesiam « jurisdictionis Primatu, ut nemo possit illud in controver- « siam adducere, nisi ei hunc velit prorsus inficiari (2). »

(1) S. Thom., *Summ. 2 part.*, q. 78, art. 3.
(2) Benedict. XIV, *De Synodo diœc.*, lib. 13, cap. 5.

Quodquidem jus adeo omnibus fidelibus notum est, ut S. Gelasius, Prædecessor item Noster (1), scriberet : « Cuncta per « mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis li- « gata Pontificum Sedes Beati Petri Apostoli fas habeat resol- « vendi, utpote quod de omni Ecclesia jus habeat judicandi, « neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio ; si quidem ad « illam de qualibet mundi parte Canones appellari voluerunt, « ab illa autem nemo sit appellare permissus. »

Hinc admirationem moves, cum affirmas hujusmodi Apostolicæ Sedis morem excipiendi eorum querelas, qui ab Episcoporum judicio ad eamdem Sedem appellant, tibi impossibilem reddere tuæ diœcesis administrationem. Talis enim impossibilitas a nullo Catholicæ Ecclesiæ Episcoporum, tum præsenti, tum superioribus ætatibus, fuit unquam cognita. Quod si ejusmodi impossibilitas a te asserta existere unquam posset, eam Romanus Pontifex sentire deberet, qui gravissima omnium Ecclesiarum sollicitudine distentus omnium diœceseon petitiones excipere, easque accurate examinare ac dirimere tenetur ; numquam vero simplex Episcopus, qui de propriæ diœcesis factis tantum respondere debet, quæ totius Catholicæ Ecclesiæ exigua pars est.

Atque hujusmodi tuæ quærimoniæ contra appellationum jus ad Romanum Pontificem et contra ordinariam ac directam ejusdem Pontificis in omnes diœceses jurisdictionem, eo majorem excitant admirationem, quod omnis religiosæ mentis Episcopus ex eodem jure ac jurisdictione, veluti per te ipse noscere potes, Venerabilis Frater, maximum solatium, consolationem ac robur percipit coram Deo et Ecclesia et coram ipsius Ecclesiæ hostibus. Et quidem coram Deo : propterea quod, dum ex parte se a reddenda villicationis suæ ratione eximit, salutari Apostolicæ Sedis lumine perfusus, magis in dies dirigitur ad suam diœcesim prospere administrandam ; coram Ecclesia : nam hoc facto eam majore usque conjunctione ac firmitate et regiminis unitate vigere et florescere videt ; coram ipsius Ecclesiæ inimicis : propterea quod contra ipsos hac ratione Episcopus fortior et constantior evadit. Omnibus enim probatum exploratumque est Episcopum, non solum debilem, verum etiam adversariorum ludibrium tunc majorem in modum fieri, cum

(1) Epist. 7 ad Epis. Dardan.

ipse minus adhæret immobili illi Petræ super quam Christus Dominus suam ædificavit Ecclesiam, et adversus quam inferi portas numquam prævalituras esse promisit.

Quod autem declaras te velle resistere, aliosque Galliarum episcopos commovere et ad vulgus appellare, vides profecto hisce seditiosis sane modis a Febronio contra Apostolicam Sedem propositis, et ipsum divinum Ecclesiæ constitutionis Auctorem graviter offendi, et maximam tum tuis collegis, tum catholico Galliarum populo injuriam inferri.

Jam vero, de Regularium quæstione loquentes, scias imprimis velimus, Regulares ipsos nihil omnino ad Nos detulisse, cum visitationem a te ipsis factam aliunde noverimus. Hac de re præ litis Nostris Litteris, die 26 aprilis datis, te amanter monuimus : et idem Nostrum monitum tibi *sententiam* appellare placet *parte inaudita latam* ; et inquis, id esse contra juris præsumptionem, quam semper pro superiore stare existimas, quando inter superiorem et inferiorem, veluti sunt Regulares, habito ad te respectu, agitur controversia.

Vix credere possumus id a te dici, Venerabilis Frater, cum notissimus sit tibi liber Decretalium Præ lecessorum Nostrorum, et idcirco scias, omni semper ætate, hoc in more positum fuisse Romanorum Pontificum, ut cum audirent aliquid ab episcopo quolibet minus recti specie peractum, ad eumdem libere scripserint exprimendo propriam ægritudinem. Et quam plurimi existant Canones incipientes illis verbis : « Relatum.... « Quærelam... Ad audientiam.... Ad Nostram audientiam..., « Ad aures..... etc. » Neque episcopi hujusmodi Romanorum Pontificum Litteras unquam acceperunt veluti *sententias inauditæ parte editas*, neque unquam indignati sunt ; sed easdem Litteras eo quo scriptæ fuerant sensu exceperunt, scilicet tanquam invitationes, vel ad comprobandam rem a se peractam, vel ad recognoscendum malefactum, illudque reparandum. Diversa agendi ratio nimis difficile Christi his in terris Vicario redderet totius Ecclesiæ regimen, et Episcopali mansuetudini haud satis esset consentanea.

In plures autem ambiguitates te incidisse dolemus, Venerabilis Frater, quoad Regularium negotium. Nam, pro tua prudentia, primum serio consideres velimus hic agi de episcopali visitatione, tum Religiosis Societatis Jesu, tum Franciscalis Ordinis Capuccinorum viris facta qui pluribus ab hinc annis

in ista Parisiensi civitate, et sub variis archiepiscopis tuis prædecessoribus commorantes, pacifica eorum exemptionis possessione potiebantur; et proinde Apostolica etiam Sedes peculari seu privativa sua in ipsos jurisdictione pollebat. Itaque de spolio agitur per factum patrato contra possessionem quam Apostolica Sedes et Regulares habebant. Hic verus est quæstionis status : ex quo vel facile perspicis Apostolicam Sedem juste egisse, etiam si placeret in judicium sententiamque convertere verba illa quibus te monendum duximus. Etenim, Venerabilis Frater, quamquam plenam haberes rationem, tamen minime ignoras ex utriusque juris præscripto, neminem de possessione deturbari posse. Quamobrem antequam Regulares et Apostolicam Sedem propria possessione ac jure spoliares, tuum erat, tum reverentiæ, tum justitiæ causa, eamdem Sedem de tuis rationibus certiorem facere, et ab eadem Sede expectare responsum. Quæ Apostolica Sedes justissime est operata, quandoquidem apprime noscis quod intercedat discrimen inter *judicium petitorium* et *possessorium judicium*, ac quæ utrumque Jus præcipue statuat circa cujusque generis spoliorum et ausuum judicia. Vehementer optamus, Venerabilis Frater, ut id pro tua prudentia sedulo considerare et intelligere velis.

Arbitraris autem Apostolicam Sedem, ex præsumptionis jure, pro superiore semper stare debere, quando inter dispares gradu quæstio habetur; ac regulam proponis illi longe dissimilem quam sanctus Bernardus Innocentio II Decessori Nostro proposuit illis verbis : « Hoc inter cætera Vestri singularis primatus insignia specialius nobiliusque nobilitat, « Vestrum et inclytum reddit Apostolatum, si eripitis pauperem de manu fortiorum ejus (1). »

At contendis religiosas familias, Lutetiæ Parisiorum degentes, haud posse perfrui exemptionis juribus, propterea quod ipsæ, veluti tibi videtur, tres ob causas non sunt canonice erectæ. Et primum, quia istius status leges non tribuunt Regularibus legitimam existentiam; secundo propterea quod ipsæ leges non sinunt Regularium domos alicujus dominium rei et possessionem habere, ex quo evenit ut minime possit executioni mandari quod Apostolicæ jubent Constitutiones,

(1) S. Bernard. Epist. 198.

quæ præscribunt ut ante fundationem omnino constet quomodo se decenter sustentare queant; ac denique propterea quod Tridentina Synodus et Romanorum Pontificum Constitutiones, ad canonicam Regularium in diœcesibus existentiam, requirunt Episcopi consensum, quem asseris numquam impertitum fuisse Regularibus de quibus sermo est. Atque etiam asseris præcedentis existentiæ factum nullomodo canonicum eorumdem Regularium statum efficere posse : non titulo implicitæ approbationis, quandoquidem Pontificiæ Constitutiones et Concilium Tridentinum postulant, veluti opinaris, ut hujusmodi Episcopi consensus et auctoritas sit expressa et scripto data ante Regularium adventum; non titulo præscriptionis, propterea quod ais agi de lege irritante ac de lege publici ordinis quæ, uti existimas, præscriptionem haud admittunt.

Sed non dubitamus, quin per te ipse cognoscas, Venerabilis Frater, hujusmodi argumenta nullam plane vim habere, si, pro tua intelligentia, serio perpendas quæ dicturi sumus quæque a te sedulo considerari summopere cupimus.

Et sane, quoad leges status quæ legitimam seu civilem regularibus ordinibus existentiam denegant et vetant illorum domos alicujus possessionis dominio potiri, et ita impediunt quominus impleatur conditio a canonicis sanctionibus eorumdem fundationi imposita, ut nempe constet quomodo se cum decentia alant : quid valere unquam possunt hujusmodi civiles leges ad ecclesiasticorum jurium rationem administrationemque? Te minime latet has civilis status leges, hisce præsertim turbulentissimis, miserrimisque teterrimæ ac perniciosissimæ rebellionis temporibus, posse etiam Episcopalibus et cuilibet alii ecclesiasticæ institutioni denegare in dies legitimam seu civilem existentiam, quemadmodum ipsis omnem cujusque rei possessionem dominiumque injustissime denegant. Ipsis igitur canonica existentia et propria eorum ecclesiastica jura erunt unquam deneganda? Probe cognoscis evangelicorum consiliorum exercitium, ad christianam assequendam perfectionem maxime necessarium, facilius in religiosis familiis obtineri posse. Poterintne civiles leges christianæ perfectionis exercitium in statu impedire, et episcopi ejusmodi legibus canonicam vim attribuere debebunt? Omnes quidem, et

episcopi imprimis, agnoscunt quæ semper fuerit Ecclesiæ et hujus Apostolicæ præsertim Sedis, omnium ecclesiarum Magistræ, agendi ratio circa hujusmodi leges regularibus ordinibus inimicas et infestas. Episcopus igitur possetne ab hujusmodi traditione discedere, ac deserere locum quem in Ecclesia tenet, hasce leges sancire eisque coram Ecclesia aliquem attribuere effectum? Quæ quidem considerationes evidenter ostendunt quam inanis sit oppositio ex ejusmodi civilibus legibus petita.

Quod autem hæ leges per summam injustitiam decernunt religiosas domos nihil omnino posse dominii jure possidere, et idcirco censes haud posse impleri conditionem a sacris Canonibus Regularium fundationi præscriptam, ut nempe constet de eorum decenti sustentatione, si eorumdem, quos appellas, Canonum, spiritum et litteram penitus et accurate perspexeris, Venerabilis Frater, certe videbis te falli ac decipi. Etenim quidnam Canones postulant præscribendo illam conditionem? Nihil profecto aliud exigunt et volunt nisi eorumdem Regularium bonum, tum singulorum, tum recti præsertim cujusque religiosæ familiæ regiminis et administrationis ratione habita. Itaque cum omnino impossibile ipsis sit illam exequi conditionem, qua æquitate posset in eorumdem damnum verti quod pro ipsorum bono est constitutum? Notissimæ tibi sunt de hac re non solum Canonum (1), sed etiam civilium legum (2) regulæ : « Nulla juris ratio aut æquitatis benignitas « patitur ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducun- « tur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum « producamus ad severitatem. »

Si autem Canonum litteram inspicias, num ipsi præcipiunt ut Regulares, quemadmodum tibi videtur, possessionibus duntaxat eorum dominii alantur et sustententur? Non certe. Hi Canones sunt : Constitutio *Cum alias* Gregorii XV, Decessoris Nostri, die 17 aug. 1622 edita, Constitutio *Cum sæpe* Urbani VIII, item Decessoris Nostri, die 21 junii 1625, et Constitutio *Nuper* Innocentii XII, item Decessoris Nostri, die 23 decembris 1697. Ac satis erit eam afferre quæ recentior est, aliasque duas complectitur. Hæc igitur Constitutio ita

(1) Cap. Quod ob gratiam, *de Reg. juris* in 6.
(2) Leg. null. 25 ff. *de Legit.*

loquitur : « Deinceps vero monasterium, conventus, domus, « etc.... Regularium nullibi recipiatur, nisi in singulis hujus- « modi locis duodecim saltem religiosi degere et ex *redditibus* « *et consuetis eleemosynis*, detractis detrahendis, competenter « sustentari valeant. » Itaque Canones minime loquuntur unice de possessionibus, sed generatim de redditibus et eleemosynis contenti sunt.

Sed jam loquamur oportet de alia conditione, seu de episcopali venia et consensu quem Tridentina Synodus et Pontificiæ Constitutiones ad canonicam regularium domorum existentiam constituendam requirunt. Nemo certe, Venerabilis Frater, de hujusmodi episcopalis consensus necessitate dubitare potest, sed in præsenti quæstione est videndum si hic consensus sufficienti modo extiterit. Ac rebus omnibus sedulo examinatis, qua æquitate negari unquam poterit ejusmodi extitisse consensum? Et sane, ut cætera omittamus, omnes norunt, Venerabilis Frater, commemoratos religiosos tum Franciscalis Ordinis, tum Societatis Jesu viros, reipsa plures abhinc annos istic extitisse sub variis Parisiensibus Antistitibus tuis prædecessoribus, qui eorumdem Regularium opera ad animarum salutem curandam, et ad omnia sacri ministerii munia obeunda quam libentissime usi sunt, quique eosdem Regulares omnibus benevolentiæ et honoris significationibus sunt prosecuti. Quæ tuorum prædecessorum erga ipsos Regulares agendi ratio clare ostendit canonicum consensum sufficienti modo expressum fuisse, illumque negari haud posse quin maxima tuis ipsis Prædecessoribus inferatur injuria. Atque percommode hic cadit quod de Instit. cap. *Non omittes* Fagnanus, auctor æqualis et etiam posterior Urbano VIII, aliisque Romanis Pontificibus Prædecessoribus à te appellatis, et illarum canonicarum Constitutionum quas recenses scientissimus scribebat, quin nemo unquam vel antea vel postea adversatus fuerit : « Glossa ultima in cap. de Monachis, quæst. 2, ponderando verbum *probante*, notat « satis esse ut Episcopi consensus accedat post erectio- « nem quia ratihabitione potest confirmare : » et consentiunt ibi Hugo Archidiaconus et alii. Et revera aliter esse non potest, cum ita æquitas exigat, et, quemadmodum jurisperiti loquuntur, facta potentiora sint verbis.

Ex quo pro tua sapientia intelligis nullum pondus habere tuam animadversionem ex Urbani VIII Constitutione deduc-

tam, ut scilicet Ordinarii venia *expressa* esse debeat et non *implicita* aut *præsumpta*, veluti existimas, quoniam non minus id exprimitur quod certis, evidentibus et longa annorum serie continuatis factis exprimitur, quam quod verbis et etiam scripto exprimitur. Ac multo minus valet alia animadversio, ut scilicet hæc episcopalis venia scripto sit tradenda, propterea quod non solum facta potentiora sunt verbis et scriptis, verum etiam propterea quod nulla canonica Constitutio hanc scripti conditionem statuit. Neque afferri potest argumentum a Concilio Tridentino depromptum, ut scilicet Ordinarii consensus fundationem præcedere debeat. Nam te minime latet hunc esse proprium, naturalem et judiricum omnis ratihabitionis quæ ex sequentibus factis oritur effectum, sanandi scilicet defectum illius actus qui recte præcedere debuisset. Nihil autem ad præsentem quæstionem attinet quod de præscriptione loqueris, cum nemo prorsus intendat aut velit Ordinarii consensum per præscriptionem excludere, sed unice dicitur hujusmodi consensum, tot factis ac longa annorum serie amplissime declaratum, sine dubio ac sufficienti modo existere, ac non solum haud posse eumdem negari consensum, verum etiam pro certo haberi debere, illum omni meliore forma extitisse.

Jam vero dum hæc prædictis tuis potissimum litteris, kalendis septembris ad nos missis, rescribenda tibique diligenter consideranda esse censemus, haud possumus quin alia quoque non levis certe momenti tibi significemus. Namque dissimulare non possumus, Venerabilis Frater, summam fuisse Nostram molestiam admirationemque ubi accepimus te exequiis interfuisse Magni utriusque militiæ Magistri Magnan, et solemnem absolutionem fuisse impertitum, dum ex illius feretro Massonica etiam extabant insignia, et eidem funeri socii illius damnatæ sectæ cum eisdem insignibus adsistebant. Tuis litteris, die 1 proximi mensis augusti ad Nos scriptis, asseveras illa insignia nec a te nec a tuis presbyteris visa fuisse, neque ea ullo modo a te cognosci. Verum optime sciebas, Venerabilis Frater, illum defunctum virum, dum vixit, *Magni* uti appellant *Orientis* munus proscriptæ ejusdem sectæ misere sustinuisse; et idcirco facile prævidendum erat ejusdem sectæ socios illi funeri esse interfuturos ac simul curaturos ut ipsius sectæ insignia ostentarentur. Itaque pro tua religione omnia tibi erant sedulo consideranda et omnino ab illis exequiis cavendum, ne

tua præsentia et opera excitarentur gravissima illa admiratio et offensio, qua omnes viri catholici merito affecti fuerunt.

Etenim haud ignoras quomodo, gravibus etiam irrogatis pœnis, *Massonica* aliæque hujusmodi iniquitatis societates a Romanis Pontificibus Decessoribus Nostris et a Nobis ipsis damnatæ fuerunt (Clemens XII, Constitut. « In eminenti ; » Benedictus XIV, « Provideas ; » Pius VII, « Ecclesiam : » Leo XII, « Quo graviora ; » Nostra Encyclica Ep., die 9 novembris 1846; et alibi).

Siquidem hujusmodi impietatis sectæ, nomine licet diversæ, tamen nefario scelestissimorum consiliorum fœdere inter se conjunctæ, ac teterrimo contra sacrosanctam nostram religionem et hanc Apostolicam Sedem odio inflammatæ, tum pestiferis scriptis longe lateque disseminatis, tum pravis aliis quibusque ac diabolicis prorsus artibus adhibitis omnium mores mentesque corrumpere, omnemque honestatis, virtutis, veritatis ac justitiæ ideam de medio tollere, et monstrosa opinionum portenta usquequaque spargere, et abominanda quæque vitia, et infanda scelera fovere, propagare et legitimæ cujusque auctoritatis imperium labefactare, et Catholicam Ecclesiam, si fieri unquam posset, civilemque societatem funditus evertere, et Deum ipsum de cœlo detrudere emoliuntur.

Nunc autem silentio præterire non possumus ad aures Nostras pervenisse istic erroneam æque ac perniciosam invaluisse opinionem, Apostolicæ hujus Sedis acta nullam parere obligationem, nisi acta ipsa civilis potestatis venia executioni fuerint mandata. Quod quidem quam erroneum et Ecclesiæ atque Apostolicæ Sedis auctoritati injuriosum et spirituali fidelium bono adversum sit, nemo certe non videt. Suprema enim Ecclesiæ ejusdemque Sedis auctoritas civilis potestatis imperio et arbitrio obnoxia nullo modo esse unquam potest in iis omnibus quæ ad ecclesiasticas res ac spirituale animarum regimen quavis ratione spectant ; et illi omnes qui catholico nomine gloriantur eidem Ecclesiæ et Apostolicæ Sedi religiosissime obtemperare, debitamque reverentiam ac devotionem exhibere omnino tenentur.

Atque hic animadvertas velimus te, in commemorato sermone penes istum Senatum pronunciato, perperam asseruisse a felicis memoriæ Benedicto XIV Prædecessore Nostro, in Conventione cum Sardiniæ Rege inita, eidem Regi concessum

fuisse regiæ executionis jus circa Pontificia Acta, quandoquidem affirmasti in Instructione eidem Conventioni adjecta dici : « Pontificias Constitutiones ad disciplinam pertinentes subji- « ciendas esse illius Senatus recognitioni, easque regia execu- « tione indigere ut obligandi vim habeant, exceptis constitutio- « nibus et Apostolicis Litteris quæ ad dogma moresque spec- « tant. » Quæ falsa sane assertio numquam fortasse ex ore tuo excidisset, Venerabilis Frater, si ante oculos habuisses diligenterque attendisses ejusdem instructionis verba. Et re quidem vera in articulo III illius Instructionis hæc verba leguntur :

« Nel Concordato col Pontefice Benedetto XIII, trattandosi dell'esecuzione de' Brevi e Bolle apostoliche, come può leggersi nello stesso Concordato, fù tollerata la semplice visura, senza porre alcun segno, o fare alcun decreto in ordine all'esecuzione sopra dette Bolle e Brevi ; e si sa che tutto ciò è stato fedelmente adempito. E benchè si dica con ogni asseveranza, e si creda, che nè il Senato, nè verun altro tribunale non ha assunta ad istanza di chi si sia la cognizione sovra la giustizia o pretesa ingiustizia delle Bolle e de' Brevi, desirandosi nulladimeno che il tutto mai sempre proceda con una perfetta armonia, quando mai s'incontrasse qualche difficoltà contraria all'esecuzione della Bolla o del Breve, e si bramasse di saperne i motivi, dovranno i ministri di sua Maestà, con i chiarimenti bastevoli per appagare, informarne o il ministro della Santa Sede residente in Torino, oppure i ministri Apostolici residenti in Roma. Dalla semplice visura poi resteranno eccettuate le Bolle dogmatiche in materia di fede, le Bolle e i Brevi regolativi del ben vivere e de' santi costumi, le Bolle de' giubbilei e d'indulgenze, i Brevi della sagra Penitenzieria, e le lettere delle Sagre Congregazioni di Roma, che si scrivono agli Ordinarii o ad altre persone per informazione. »

Atque hujusmodi circa Regiæ executionis veniam dispositiones nunquam immutatæ fuerunt in posterioribus Conventionibus inter hanc Apostolicam Sedem et Sardiniæ Regem initis, et in Conventione a recentis memoriæ Gregorio XVI Prædecessore Nostro cum defuncto Sardiniæ Rege Carolo Alberto super *immunitate personali*, anno 1842 facta, ad plenum vigorem revocatæ fuerunt præcedentes Conventiones, in iis omnibus quibus per eamdem Conventionem non fuit derogatum.

Tibi autem persuade, Venerabilis Frater, Nos hæc omnia pro supremi nostri Apostolici ministerii munere ac pro Pontificia Nostra in te dilectione manifestare debuisse; ac futurum plane confidimus ut pro tua religione velis hæc omnia amantissima Nostra monita ac documenta quam libentissime excipere, iisdemque studiosissime obsequi, firmiterque adhærere, ac germanam Catholicæ Ecclesiæ doctrinam et jura strenue tueri, debitamque erga Apostolicam hanc Sedem et Christi his in terris Vicarium devotionem et obedientiam omnibus inculcare, et omnes boni Pastoris partes quotidie magis expiere, in hac præsertim tanta temporum iniquitate. Pro certo etiam habe te apud Nos in pretio et honore esse et a Nobis vehementer diligi. Atque præcipuæ hujus Nostræ in te benevolentiæ testem et omnium cælestium munerum auspicem esse Volumus Apostolicam Benedictionem, quam toto cordis affectu tibi ipsi, Venerabilis Frater, et gregi tuæ curæ commisso peramanter impertimur.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, die 26 octobris, anno 1865, Pontificatus nostri anno vigesimo.

PIUS PP. IX.

IV. — *Nouvelle condamnation de l'ontologisme par la S. C. du Saint Office.*

La *Revue* a publié les différentes décisions des SS. Congrégations romaines touchant le traditionalisme et l'ontologisme (V. t. X, p. 568, t. XI; p. 184; t. XII, p. 168; t. XVI, p. 931).

Aujourd'hui nous enregistrons une nouvelle lettre du S. Office qui, il faut l'espérer, finira par bannir des écoles catholiques ces opinions dangereuses.

On croyait généralement que, par la constitution *Dei Filius*, le Concile du Vatican avait solennellement condamné le traditionalisme sous toutes ses formes. C'est ce que démontre d'une manière évidente le texte du décret, l'histoire des discussions et le rapport présenté aux Pères du Concile par Mgr Gasser.

Plusieurs professeurs de l'Université de Louvain ne partageaient pas cette manière de voir; d'après eux le traditiona-

lisme français, qu'ils n'avaient jamais enseigné, était seul condamné : la doctrine de Louvain n'était pas atteinte. Ils soutenaient hautement qu'au contraire, en vertu de cette Constitution, les décrets du Saint-Siége rendus antérieurement sur les doctrines du traditionalisme et de l'ontologisme, telles qu'on les professait en Belgique, étaient annulés ; que conséquemment on était libre d'enseigner et de suivre ces doctrines.

On pourrait donc continuer en toute liberté de défendre la nécessité physique de l'instruction et de la révélation pour la connaissance de la loi naturelle ; l'insuffisance des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, indépendantes de l'idée de Dieu ; la connaissance immédiate et directe de Dieu, etc.

Cette interprétation fausse et injurieuse pour les décisions des Congrégations romaines, a provoqué une lettre du Saint-Office, écrite sur l'ordre du Souverain-Pontife, que les évêques belges ont communiquée à leur clergé par la circulaire suivante :

UNIVERSO CLERO BELGII.

Reverendi et dilectissimi Domini,

Rescripta Roma venerunt circa nonnulla dubia nuper exorta de sensu constitutionis *Dei Filius*. Rumor ferebat quasdam circa Traditionalismum et Ontologismum doctrinas prout Lovanii ab aliquibus Doctoribus tradebantur, vi hujus Constitutionis Œcumenicæ Synodi Vaticanæ esse liberas. Nunc autem unicuique nostrum scripsit Eminentissimus Dominus Cardinalis Patrizi, die 7 Augusti currentis anni, sequentia, quibus omne dubium prorsus evanescit ;

« . . . . Sanctitas Sua, pro ea qua urgetur in servanda doc-
« trinæ puritate sollicitudine, omnibus antea simul auditis
« istius Ecclesiasticæ Provinciæ Episcopis Romæ nuper degen-
« tibus, et in consilium quoque adhibitis S. Ecclesiæ Romanæ
« Cardinalibus una cum Inquisitoribus Generalibus, man-
« davit expresse declarari, prout a me Amplitudini Tuæ hisce
« litteris declaratur, per memoratam Constitutionem Syno-
« dalem, presertim per monitum ad ejusdem calcem relatum,
« nedum haud infirmari vel moderari, quin imo novo adjecto
« robore confirmari decreta omnia utriusque S. Congrega-

« tionis S. Officii et Indicis hac de re edita, illudque potis-
« simum quod litteris meis ad singulos in Belgio Episcopos
« die 2 Martii 1866 datis continetur.

« Quo circa . . . . diligentissime curandum erit ut comme-
« morata decreta accuratiori quoque studio observentur, et
« omnis e medio tollatur dubitatio quæ eorumdem decre-
« torum vim labefactare ullo modo conetur. »

Ne igitur clerus noster tanti ponderis declarationem ignoret, eam cum parochis omnibus communicandam duximus quo fiat ut non modo erroris periculum avertatur, verum etiam obsequium debitum decretis a Sancta Sede jam diu hac de re editis magis magisque in nostris diœcesibus augeatur. Pax autem Dei quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu.

1 octobris 1870.

† Victor Augustus, Archiepiscopus Mechliniensis.
† Gaspar Josephus, Episcopus Tornacensis.
† Theodorus, Episc. Leodien.
† Joannes Josephus, Episc. Brugen.
† Henricus, Episc. Gandaven.
† Theodorus Josephus, Episc. Namureen.

V. — *Circulaire et décret de la S. C. des Rites à tous les Ordinaires. Saint Joseph est déclaré patron de l'Eglise catholique, et sa fête est élevée au rit double de 1re classe.*

Reverendissime Domine,

Sanctissimus Dominus Noster PIUS Papa IX, satisfacere volens postulationibus omnium ferme Sacrorum Antistitum in Œcumenica etiam Vaticana Synodo manifestatis, Sanctum Patriarcham Josephum Deiparæ Virginis Sponsum declaravit Ecclesiæ Catholicæ Patronum, ut ipsa in miserrima hac temporum angustia plurimis exagitata calamitatibus, illius patrocinio, destructis tandem adversitatibus ac erroribus universis,

secura Deo serviat libertate. Etsi autem Sanctissimus idem Dominus præfati Sancti Josephi natale Festum die XIX Martii occurrens sub ritu duplici primæ classis in posterum celebrari mandaverit, tamen a redintegrando in eodem Festo duplici præcepto sese abstinuit, voluitque ut per præsentes Sacrorum Rituum Congregationis Litteras significaretur locorum Ordinariis Se libenter eorum votis esse satisfacturum si Ordinarii ipsi inspectis locorum ac temporum nec non respectivi Gubernii voluntate ita in Domino expedire judicantes, supplicia vota sua huic Sanctæ Sedi Apostolicæ porrexerint ad redintegrationem in hujusmodi Festo utriusque præcepti.

Interim ut Amplitudo tua diu felix et incolumis evadat ex animo adprecor.

Ex Secretaria Sacrorum Rituum Congregationis, hac die 8 decembris 1870.

Uti Frater

C. Ep. Ostien. et Veliternen.

Card. Patrizi S. R. C. Præf.

Dominicus Bartolini, S. R. C. Secretarius.

DECRETUM

URBIS ET ORBIS

Quemadmodum Deus Josephum illum a Jacob Patriarcha progenitum præpositum constituerat universæ terræ Ægypti ut populo frumenta servaret, ita temporum plenitudine adventante cum Filium suum Unigenitum mundi Salvatorem in terram missurus esset, alium selegit Josephum, cujus ille primus typum gesserat, quemque fecit Dominum et Principem domus ac possessionis suæ, principaliumque thesaurorum suorum custodem elegit. Siquidem desponsatam sibi habuit Immaculatam Virginem Mariam, ex qua de Spiritu Sancto natus est Dominus Noster Jesus Christus, qui apud homines putari dignatus est filius Joseph, illique subditus fuit.

Et quem tot reges ac prophetæ videre exoptaverant iste Joseph non tantum vidit, sed cum eo conversatus, eumque

paterno affectu complexus deosculatusque est ; necnon solertissime enutrivit quem populus fidelis uti panem de cœlo descensum sumeret ad vitam æternam consequendam. Ob sublimem hanc dignitatem quam Deus fidelissimo huic servo suo contulit, semper Beatissimum Josephum post Deiparam Virginem ejus Sponsam Ecclesia summo honore ac laudibus prosequuta est, ejusdemque interventum in rebus anxiis imploravit. Verum cum tristissimis hisce temporibus Ecclesia ipsa ab hostibus undique insectata adeo gravioribus opprimatur calamitatibus, ut impii homines portas inferi adversus eam tandem prævalere autumarent, ideo Venerabiles universi Orbis Catholici Sacrorum Antistites suas ac Christifidelium eorum curæ concreditorum preces Summo Pontifici porrexerunt, quibus petebant ut Sanctum Josephum Catholicæ Ecclesiæ Patronum constituere dignaretur.

Deinde cum in Sacra Œcumenica Synodo Vaticana easdem postulationes et vota enixius renovassent, Sanctissimus Dominus Noster PIUS Papa IX, nuperrima ac luctuosa rerum conditione commotus, ut potentissimo Sancti Patriarchæ Josephi patrocinio Se ac Fideles omnes committeret Sacrorum Antistitum votis satisfacere voluit, eumque CATHOLICÆ ECCLESIÆ PATRONUM solemniter declaravit ; illiusque festum die decima nona Martii occurrens, in posterum sub ritu duplici primæ classis, attamen sine octava ratione Quadragesimæ, celebrari mandavit. Disposuit insuper ut hac die Deiparæ Virgini, Immaculatæ ac castissimi Josephi Sponsæ sacra hujusmodi declaratio per præsens Sacrorum Rituum Congregationis Decretum publici juris fieret. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die VIII decembris anno 1870.

C. Episcopus Ostien. et Veliternen.
Card. PATRIZI S. R. C. Præf.

Loco Signi
D. Bartolini S. R. C. Secretarius.

LA SANCTIFICATION DU DIMANCHE.

Malgré les efforts employés pour la pervertir et la corrompre, la France est encore dans l'ensemble une nation éminemment catholique. Il y a du mal chez nous, il faut le reconnaître, et il y en a beaucoup. Mais nulle part aussi l'on ne rencontre au même degré cette séve et cette exubérance de vie religieuse qui met la France au premier rang pour toutes les œuvres du dévouement et de la charité chrétienne. Il y a donc de la ressource. Seulement, il faut combattre la puissance du mal : il faut conserver et développer les éléments de bien qui, grâce à Dieu, ont survécu à la corruption de l'esprit révolutionnaire.

On a fait beaucoup pour assurer à la jeunesse une éducation chrétienne. C'est là un point très important, à coup sûr, et la Révolution, éclairée par Satan, son père, le sent si bien, que partout où elle se croit maîtresse, son premier soin est de détruire ou d'entraver le plus possible les écoles religieuses, et d'établir à leur place un enseignement athée.

Mais il ne suffit pas que la religion préside à l'éducation de l'enfance ; il faut qu'elle conserve son influence et son action sur l'âge mûr. Si l'homme fait s'éloigne de l'Eglise, il n'a plus que les jouissances malsaines du cabaret, que les prédications d'une presse immonde, que les grossières excitations du vice embusqué sur ses pas. Alors tous les instincts mauvais se développent ; la brute prend le dessus : on obtient en peu de temps des héros de Belleville et de Montmartre.

Pour combattre et arrêter le mal, que nous voyons dans sa triste réalité, il faut sans doute plusieurs remèdes, et avant tout la béné-

diction de Celui qui a fait les nations guérissables. Parmi les moyens à employer, il est certain que la sanctification du dimanche doit être mise au premier rang. Sans cela, les résultats de nos efforts seront nuls : les fruits de l'éducation chrétienne seront perdus dès que l'enfant aura quitté l'école ou le catéchisme.

Il s'est formé à Lyon une association dont les membres s'engagent par écrit à observer le dimanche et à n'accorder, autant que possible, leur clientèle qu'aux commerçants et gens de métier qui l'observent. Il y a là une idée éminemment pratique. Les propriétaires peuvent aussi obliger leurs fermiers, par une clause particulière, à l'observation du repos dominical, sous peine d'une amende pour la première fois et de résiliation du bail après une seconde ou une troisième récidive. Enfin, il y a l'influence morale qu'exercent les classes élevées, et qui partout est considérable. Si les chrétiens, si tous ceux qui veulent le salut de la société veulent s'entendre, ils arriveront à des résultats importants. Peu à peu on verra cesser cette plaie hideuse de la violation du dimanche, qui est en grand partie la cause de l'abrutissement du peuple des grandes villes, et qui menace de gâter aussi les populations des campagnes.

H. Girard.

Arras. — Typ. Ve Rousseau-Leroy.

ESSAI SUR LA PRÉDICATION.

—

DEUXIÈME ARTICLE.

—

I

La mission de l'orateur sacré une fois connue, il pourrait paraître superflu de parler des qualités et des vertus qu'il doit avoir. C'est là cependant un point d'une très-grande importance, et l'on peut dire, dans une certaine mesure, que la plupart du temps, le peu du succès des prédications vient de ce que les orateurs chrétiens ne se préoccupent pas assez des qualités et des vertus à posséder pour réussir. C'est pourquoi nous écrivons quelques lignes sur ce sujet, moins pour apprendre à nos lecteurs ce qu'ils savent déjà, que pour le rappeler à ceux en qui la déchéance des idées surnaturelles aurait pu le faire temporairement oublier. Qui ne sait que cette déchéance est le plus grand des malheurs, et qu'elle est cependant si fréquente, qu'on ne saurait trop lutter pour s'empêcher de descendre les pentes vers lesquelles elle entraîne?

II.

Des qualités et des vertus du Prédicateur.

Tout prêtre, en France du moins, est aujourd'hui appelé, par la nécessité même de sa position, à parler en pu-

blic. Il y a très-peu d'exceptions à cette règle générale, et, soit au village, soit à la ville, il faut au prédicateur les mêmes qualités, à peu de chose près, pour réussir. L'homme est partout le même. L'agriculteur qui vient, le dimanche, entendre le prône ou le sermon de son curé, exige autant de celui-ci que le citadin. Aussi nous semble-t-il que c'est une grande erreur, de la part de ceux qui ont à décider les vocations sacerdotales, que d'agir, à l'égard de certains sujets, comme si, dépourvus de toutes les qualités indispensables pour le succès, ils devaient cependant réussir dans un petit poste de village. On consulte la piété, la science de tel élève du sanctuaire : on le laisse avancer dans les saints ordres avec une santé faible ou même profondément altérée. Sa poitrine est délabrée, sa voix impuissante, son organe détestable, sa prononciation défectueuse. Il a des défauts de caractère fort saillants : tantôt il est calme et austère, taciturne et sombre; tantôt il est d'une gaieté sans mesure et d'une excitation qui fait peur. Le joug de la discipline du séminaire réduit, pour le temps qu'il y passe, ces défauts à des proportions moins décourageantes pour ceux qui sont chargés de l'appeler aux ordres sacrés. Cependant ils n'ignorent pas qu'il est bilieux, quinteux, lâche, paresseux, peu instruit et peu apte à le devenir. Il fera bien au village, dit-on : la solitude le calmera; il devra travailler pour ne pas s'ennuyer; sa santé pourra se rétablir; l'expérience changera ses défauts de caractère — et puis on l'appelle.

Cela m'a toujours semblé un très-grand mal. Le plus souvent, de pareils sujets ne font absolument rien au village : leur santé ne se rétablit pas; les fatigues du dimanche ruinent en eux l'amélioration que leur avait apportée le repos de la semaine. S'ils prêchent, c'est presque toujours sans préparation, avec dégoût. Les paysans ne sont pas longtemps à s'apercevoir que leur curé les traite

avec trop de sans façon, ou, le plus souvent, qu'il est fort au-dessous des fonctions qu'on lui a confiées. Ils abandonnent bientôt l'Église, s'éloignent des sacrements dont on ne leur a fait comprendre ni la nécessité, ni les vertus. Il ne manque pas d'esprits forts pour décourager même les plus fidèles par des motifs qui ne sont que trop légitimes. La foi se perd, s'affaiblit au moins étrangement : les mœurs vont à la dérive, et quand un nouveau curé, actif, zélé, intelligent, paraîtra au sein de ces paroisses, il ne trouvera que des ruines qu'il sera souvent même impuissant à réparer.

La solitude du village offre encore un autre danger auquel le prêtre, quand une santé débilitée a influé sur son caractère, échappe très-rarement. Dans les paroisses où la foi s'est conservée, le curé est le premier personnage du pays. S'il y a, dans les environs, une famille qui prime au-dessus des autres par sa position de fortune, elle forme avec lui des rapports fréquents : elle recherche sa société, le gagne par ses prévenances et ses politesses assidues. Que le curé les accepte ou qu'il les refuse, il n'en est pas moins flatté de constater qu'il est l'objet de l'attention même des plus hauts placés de ses paroissiens. D'ailleurs, il y a toujours, dans le hameau, nombre de familles qui acceptent ses décisions et ses conseils. Son influence sur les enfants s'étend aux pères et aux mères : il la voit chaque jour grandir ; l'orgueil s'en exalte et la soif de domination inhérente à tout homme, et surtout à l'homme malade, augmente à mesure qu'elle reçoit un nouvel aliment. Qu'un désordre se produise alors dans la paroisse, le curé est mis au courant par nombre de personnes dont il subit l'influence à son insu. On l'aiguillonne par les plaintes, les réflexions, les commérages que l'on fait arriver jusqu'à lui. On lui monte la tête, chose facile pour un homme dont les livres dorment habituellement sur un rayon poudreux

de bibliothèque, et qui passe sa vie à courir d'une maison à l'autre, sans se douter que toutes ses relations sont autant de dominations auxquelles il s'assujettit. Lorsque le moment de monter en chaire est venu, le pauvre prêtre sent que la mesure est comble : il ne saurait résister à la tentation de parler du désordre qui a eu lieu et de le flétrir énergiquement. Sa force morale est si affaiblie, que son imagination lui représente comme un devoir de sa charge ce qui n'est qu'une fiction de son état maladif. D'ailleurs, que dira-t-il en chaire s'il ne parle sur ce sujet? Il n'est pas dans l'usage de préparer ses prônes. Il compte sur ce qu'il appelle sa facilité d'élocution, et parfois même, il s'imagine qu'il l'acquerra en parlant ainsi sans préparation aucune. En disant la sainte Messe, une parole de l'Évangile ou de l'Épître l'a frappé : elle ne se rapportait pas au sujet qu'il veut traiter; mais son imagination lui a fait croire qu'elle convenait à son prône et qu'elle s'y appliquait merveilleusement. Il monte en chaire : impossible de se débarrasser de l'idée qui l'obsède. Il parle d'abord avec un calme apparent, puis avec une colère mal contenue, puis avec indignation, puis avec rage. Parmi ses auditeurs, les uns se moquent de lui, les autres se promettent de ne plus revenir à ses sermons; d'autres, en plus petit nombre, s'apitoient sur la faiblesse de sa harangue et de sa tête. Chez tous, il vient de perdre divers degrés de considération qu'il ne retrouvera plus.

Remarquez la suite des idées et des faits qui produisent journellement de semblables malheurs. Un jeune prêtre était malade au sortir du séminaire : il a été nommé vicaire dans une ville, grande ou petite, où quelques relations absorbaient ses loisirs et ne lui laissaient, avec le travail du ministère, aucun temps pour l'étude. Il prêchait peu alors : le curé avait l'habitude, quelquefois la manie de la chaire, et profitait de la raison de santé de son vi-

caire, soit pour le remplacer, soit pour flatter sa passion. Après quelques années, le jeune vicaire a été envoyé dans un village. Sa santé était toujours la même : contrariée par un changement nécessaire, mais qui n'était pas selon ses goûts, son humeur est devenue plus irritable. Qui sait même, si la vue de l'un de ses condisciples plus favorisé ou plus heureux que lui, n'a pas achevé de porter son irritation à la plus grande puissance qu'elle pût atteindre? Au village, il a vécu d'abord seul ou à peu près ; puis il s'est répandu au milieu de ses paroissiens, peu flattés de l'entendre exprimer ses regrets sur la position qu'il venait de quitter, et pas assez indulgents pour amnistier sa mélancolie. Le mal ne cessait pas de le ronger : il a fait son œuvre avec un dégoût profond, sans avoir la force de surmonter ses répugnances en s'aidant des pensées de la foi. Tout l'a irrité, exaspéré, outré de la façon la plus étrange : il n'a pas su se contenir : il a rendu son ministère inutile et dangereux. S'il reste dans cette position, sa vie s'abaissera graduellement, et c'est à peine si les sinistres clartés d'une mort prochaine lui permettront de constater que sa vie fut inutile ou préjudiciable aux âmes.

Je n'osais pas, je l'avoue, au commencement de cet article, poser en principe que la première qualité de l'orateur doit être un heureux tempérament et une bonne santé. C'est pourquoi j'ai pris le détour dans lequel m'a suivi la patience du lecteur, si tant est qu'il ait daigné me la conserver en lisant ces pages trop longues, qui pouvaient lui sembler une digression. Je dois dire cependant que telle est la première qualité que les maîtres ont toujours exigée de l'orateur en général et du prédicateur en particulier. L'école disait : *Mens sana in corpore sano.* On n'aura jamais assez médité cet adage, et celui qui doit conduire les âmes par l'exercice de la parole, soit en

chaire, soit au confessionnal a, plus que personne, besoin de se pénétrer de la vérité qu'il exprime.

La prédication, ne l'oublions pas, est une lutte engagée par notre âme, mise au service de Dieu, avec les âmes de nos auditeurs. De même que dans la lutte corps-à-corps il faut d'abord être maître de soi-même et de tous ses mouvements, ainsi dans la lutte intellectuelle qui se fait pas la parole, il faut que celui qui attaque, l'orateur, soit maître de tous ses mouvements d'âme, qu'il puisse les exploiter et les contenir à son gré. Or, une telle puissance n'est pas le propre d'un homme malade : il n'y a que celui qui se porte bien qui la possède et qui soit capable de l'exercer utilement. J'ai montré l'abus; je pourrais maintenant montrer les avantages; mais je préfère laisser cela au lecteur. Puisse-t-il n'avoir à invoquer que l'expérience d'une bonne santé et d'un tempérament heureux ! Je suis sûr qu'alors il me donnera raison.

De la santé dépendent les autres qualités extérieures que l'on a coutume de signaler comme nécessaires aux prédicateurs : la perspicacité, la sûreté du jugement, la mémoire, la facilité d'élocution, une voix sonore et claire, une attitude corporelle digne et noble, et cette beauté du visage qui n'a rien d'efféminé, mais qui indique la force et une certaine majesté. C'est encore de la santé, nous l'avons vu, que le prédicateur tiendra l'habitude de vaincre son irritabilité naturelle, de fuir la jalousie, la haine, la cupidité, l'ambition, l'avarice, de posséder enfin cette tranquillité et cette liberté d'esprit sans lesquelles un homme n'aura jamais sur les autres l'action à laquelle peut et doit prétendre un orateur sacré.

Toutefois, je ne voudrais pas qu'on prît ceci pour un paradoxe, en supposant que je fais de la santé une panacée universelle même contre les maux de l'âme. Nombre de gens se portent très-bien qui ne sont exempts d'aucun des

défauts dont j'ai parlé, qui ne possèdent aucune des qualités que j'ai signalées. Mais, en général, — et c'est là toute ma thèse — un état maladif rend beaucoup plus faible à se débarrasser de ces défauts, y incline plus puissamment et ne porte pas à l'acquisition de ces qualités avec la même vigueur.

III.

A part cette heureuse disposition naturelle, il faudra encore que l'orateur sacré soit véritablement vertueux et qu'il porte, en toute sa personne, le reflet des vertus qui feront l'ornement de son âme : « Vos estis lux mundi... « Sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera « vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis « est. » (Matth. v, 16.) C'est par la parole que l'Apôtre est très-particulièrement la lumière du monde. Or, la lumière ne brille point dans les ténèbres, et jamais la force de la doctrine qu'il prêche ne suffira à répandre sur les âmes cet éclat dont parle le Maître, si la vie de l'Apôtre n'est point telle qu'elle puisse s'assortir à la doctrine confiée à ses lèvres. Platon disait que l'enseignement est une sorte de génération. Il se fait, de l'âme de l'orateur dans celle de ceux qui l'écoutent, une sorte d'épanchement que le vice arrêterait certainement, s'il se trouvait même simplement à la surface de l'homme qui entreprend d'enseigner ses frères. A plus forte raison, le vice arrêterait-il cet épanchement de vie, si, au lieu d'être accumulé à la surface, par un défaut de soin donné à la réputation, il avait pris place au centre de l'âme et la tenait enchaînée.

Le prédicateur doit enseigner aux hommes l'amour de Dieu et du prochain, leur suggérer les moyens de fuir le mal sous toutes ses formes et de pratiquer la vertu à tous les degrés. Il est appelé à rendre recommandables et à faire

honorer la tempérance, la mortification, la pudeur, la justice : il doit flétrir la débauche, l'injustice, la spoliation, l'impiété. S'il n'a l'esprit de ces vertus, comment arrivera-t-il à en faire passer l'amour dans le cœur des autres? S'il n'est rempli d'une horreur fondamentale pour les vices qu'il condamne, comment en inspirera-t-il la fuite et le mépris? Comment, surtout, enseignera-t-il aux faibles victimes du mal les moyens efficaces de renouveler leur force et de remporter sur lui une victoire décisive? Un homme fait l'aumône par jactance et par vanité : il n'en profite pas, il est vrai, mais le pauvre en profite. Jamais un prédicateur qui n'est pas vertueux ne pourra arriver à faire à ceux qu'il est chargé d'instruire, l'aumône d'une de ces paroles de vie qui sont le privilége exclusif des âmes fortes contre le péché, et énergiques dans la pratique du bien.

J'entends l'objection : elle part du fait et me signale des prédicateurs qui ne sont rien moins que vertueux et qui ont cependant le pouvoir d'ébranler les masses. Comment les ébranlent-ils? Que surexcitent-ils en elles? A-t-on jamais ouï-dire que leur parole eût fait un saint? Quelles sont les vérités qu'ils prêchent? Les avez-vous vus jamais atteindre les questions vitales, celles qui touchent les profondeurs de l'âme, guérissent les plaies secrètes par le fer et le feu d'une parole pure et convaincue? Non, leur succès vient de la sympathie surnaturelle établie par le baptême entre l'âme de l'auditeur et le langage de la foi, sympathie aussi incontestable que celle de l'œil pour le rayon lumineux et de l'oreille pour la mélodie qui la frappe, sympathie aussi naturelle dans l'ordre surnaturel que celle du poumon pour l'air qu'il respire et de l'estomac pour la nourriture qu'on lui donne. Il fallait bien que Dieu, connaissant les abîmes de la perversité humaine, se réservât de produire, à l'aide d'instruments indignes, les

effets que poursuit sa miséricorde. Mais quelle épouvantable chose que l'âme de celui par qui s'opèrent les merveilles qu'il est indigne de produire! Ne pensez pas que, la grâce de Dieu s'écartant des dehors de son action, il sente en lui-même le moindre mouvement généreux pour les causes les plus nobles et les plus saintes : « Si... « caritatem autem non habeam, factus sum velut æs so- « nans aut cymbalum tinniens (I Cor. XIII, 1). » Telle est la sentence de condamnation portée par l'Apôtre contre ceux qui se donnent comme les ministres de la parole divine, sans sentir couler en eux ces fleuves de vie auxquels il est uniquement réservé de produire une fécondité réelle.

Cassien a exprimé cette vérité en lui donnant une formule absolue et qui ne peut plus laisser subsister le moindre doute : « Impossibile est immundam mentem « donum scientiæ spiritualis adipisci. Nemo enim in vas « immundum atque corruptum unguentum aliquod nobile, « aut mel optimum, aut pretiosi quiddam liquoris in- « fundit. Facilius enim quamvis odoratissimum myrum « semel horrendis imbuta fœtoribus testa contaminat, « quam ut aliquid ex eo suavitatis aut gratiæ ipsa (male- « vola anima) concipiat. » (Collat. XIV, capp. 10 et 16.)

Ce que le Saint-Esprit nous dit en faveur de l'homme vertueux, convient trop bien à l'orateur sacré pour que nous ne le rappelions pas à la piété et aux méditations du lecteur : « Qui timet Deum faciet bona, et qui continens « est justitiæ apprehendet illam (sapientiam), et obviabit « illi quasi mater honorificata et quasi mulier a virginitate « suscipiet illum. Cibabit illum pane vitæ et intellectus, « et aqua sapientiæ salutaris potabit illum, et firmabitur « in illo, et non flectetur, et continebit illum et non con- « fundetur : et exaltabit illum apud proximos suos, et in « medio Ecclesiæ aperiet os ejus, et adimplebit illum spi-

« ritu sapientiæ et intellectus, et stola gloriæ vestiet « illum. » (Eccl. xv, 1-5.) Il faut que l'homme ait connu les suaves et multiples épanchements de la sagesse, tels qu'ils sont décrits en ce passage des saintes Lettres, pour être capable de parler au sein de l'assemblée réunie au nom de Dieu, avec un profit réel pour ses auditeurs : et il n'y a que l'homme vertueux qui puisse prétendre à des communications aussi abondantes.

De plus, l'orateur chrétien doit être éloquent : il faut qu'il sache persuader et convaincre, et comment le faire s'il n'est lui-même persuadé et convaincu profondément de la vérité dogmatique ou morale qu'il traite ? Son discours manquera de fermeté et d'assurance ; son débit n'aura ni entraînement ni chaleur. Il aura beau chercher à dissimuler ses convictions intimes : elles n'échapperont point à l'observation de ses auditeurs, si elles ne sont pas conformes à ce qu'il exprime. Chaque trait sera pour l'orateur lui-même un tourment et comme un reproche : chaque peinture de mœurs lui causera un inévitable remords ; le premier, il reconnaîtra en lui-même les vices que sa parole impuissante voudrait flétrir, et si parfois l'honneur de la vertu qu'il exalte peut, dans une certaine mesuse, exciter en lui le désir de mériter un jour les éloges qu'il lui donne, il n'évitera pas la honte profonde que lui causeront, à l'instant même, ses désordres humiliants. Qui sait même si ses auditeurs étonnés du peu de conviction qu'il apporte à ce qu'il dit, ne se douteront pas de la lutte qu'il subit au fond de son âme : « Non confundant, dit saint Jérôme, « à ce propos, sermonem tuum opera tua ; ne cum in Ec- « clesia loqueris, tacitus quilibet respondeat : Cur ergo « hæc quæ dicis ipse non facis ? Delicatus magister est, « qui pleno ventre disputat de jejuniis. Accusare avari- « tiam, et latro potest ? Sacerdotis Christi os, mens, ma- « nusque concordent. » (Epist. ad Nepot.) Et saint Gré-

goire, commentant un verset fort connu du chapitre cinquième du Cantique : « Quid est quod labia sponsi lilia « esse dicuntur, nisi quod illi per quos Christus loquitur « necesse est ut mundi sint et per eos bonus odor as- « pergatur? De quibus erat Apostolus Paulus qui di- « cebat : Bonus odor sumus Deo in omni loco, et in « his qui pereunt et in his qui salvi fiunt. » A Sparte, lorsque les juges avaient entendu un bon discours prononcé par un homme qu'ils savaient être mauvais, ils le faisaient répéter par un homme honnête, afin de ne point s'infliger la honte de suivre les conseils d'un méchant homme. Ne l'oublions pas : le public chrétien a plus de délicatesse encore, sur ce point, que les Lacédémoniens, et s'il lui arrive, — ce qui est fort rare — d'entendre un prêtre qui n'a pas su mériter sa confiance par une vie exemplaire, lui parler de la vertu en des termes pompeux et séduisants, il ne se laisse pas persuader, et il attend qu'un saint prêtre lui réitère les mêmes exhortations en un langage plus modeste, mais plus convaincu. Rien de plus sage et de plus élevé que la pensée de saint Chrysostôme : « Si vous vivez convenablement et si vous mettez un soin attentif à prêcher la parole de Dieu, vous apprendrez à votre peuple comment il doit vivre pour être agréable à son Seigneur et Maître ; mais si, appliqué à soigner vos instructions, vous négligez de vous étudier à bien vivre, vous apprendrez à Dieu comment il doit vous condamner et lui en fournirez vous-même les motifs. » (In Matth. Hom. XLIII.)

IV.

Telles sont les qualités et les vertus générales que doit avoir l'orateur chrétien. Nous avons à parler des dispositions dans lesquelles il doit habituellement se trouver pour

être à même de remplir avec autant de dignité que de convenance son difficile ministère. On ne perdra pas de vue que le prédicateur étant « l'instrument et l'organe de Dieu », il faut que ses dispositions répondent avec toute la perfection possible aux vues que le Seigneur a sur lui et au genre d'action auquel il l'appelle.

C'est pourquoi nous placerons en premier lieu la droiture d'intention : elle est nécessaire au prédicateur dès le début de sa carrière et jamais il ne doit s'en départir. Son œuvre ne diffère pas de l'œuvre de Dieu, qui daigne se servir de ses lèvres pour faire connaître aux hommes ses volontés. Sur son esprit doit être imprimée cette lame d'or que le grand-prêtre Aaron portait au front, et sur laquelle était écrit le nom de Dieu. Elle lui rappellera qu'il ne doit chercher que l'honneur de Dieu et le bien de son prochain, demeurer étranger à toute pensée de vaine gloire et de lucre temporel (Bernard. Ep. XLII), et que tout vice dans son intention influerait fatalement sur son œuvre pour la gâter et la corrompre. Notre-Seigneur a dit de lui-même : « Ego autem non quæro gloriam meam. » (Jo. VIII, 50.) Si quelque détestable objectif vient à s'offrir à lui, que le prédicateur sache répéter, en se l'appliquant, cette sentence du Maître. Et quoi de si absurde, en effet, que de chercher à s'aider des vices eux-mêmes pour poursuivre les vices dont on veut avoir raison ? Cicéron déjà nous enseigne que c'est par une vanité fort blâmable que certains philosophes pleins d'eux-mêmes se sont mêlés d'écrire des livres sur le mépris de la gloire (*pro Archia* et alibi). C'est là une chose très-difficile, nous ne saurions en disconvenir. Cependant ceux qui cherchent la vaine gloire n'ignorent pas quels tourments et quelle tristesse ils rencontrent dans la poursuite de ce but. Les hommes avides des biens temporels, n'en supportent pas la privation sans avoir beaucoup à souffrir. Ainsi en est-il de ces prédica-

teurs qui attendent avec la plus grande anxiété, à la fin de leurs sermons, qu'on vienne louer leur art ou leur éloquence. Rarement satisfaits des éloges que leur décerne la complaisance, ils se tourmentent étrangement à s'en procurer de plus étendus, et, lorsqu'ils ont affaire à la pénétration et à la finesse, jointes à un grain de malice, on sait leur faire désirer cette pâture, on la leur refuse même absolument, au détriment de leur contentement et de leur repos. « Non, dit saint Jean Chrysostome, celui qui entreprend d'enseigner les autres ne doit pas dépendre de leurs éloges plus ou moins sincères, ni en attendre, pour son courage, un nécessaire aliment. » (*De Sacerd.* lib. v.) Et saint Jérôme commente ainsi les mots suivants du ch. v, des Proverbes : « In plateis aquas tuas divide : habeto eas « solus, ne sint alieni participes tui : — Hoc accidit, quando « exterius late prædicationem fundimus, et tamen per « eam laudes humanas non ambimus. Immundi autem « spiritus, qui alieni dicuntur, tum participes fiunt Docto- « ris, si ejus mentem vel fastu elationis, vel alio vitio cor- « rumpunt. » (Lib. I, in Prov., cap. v.) Saint Augustin et saint Grégoire ne sont pas moins décisifs dans leur commentaire sur cette parole de Notre-Seigneur : « Excutite « pulverem de pedibus vestris. » La poussière de la vaine gloire, disent-ils, s'attache souvent aux pieds des prédicateurs ; il faut qu'ils sachent la secouer, qu'ils ne craignent pas de laver leurs pieds dans les eaux de la componction, afin d'être entièrement purs. Qu'ils tremblent sans cela d'encourir les malédictions célestes : « Ne forte « cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar. » (I Cor. XI, 27.)

Les Pères n'ont pas des rigueurs moins impitoyables contre les prédicateurs qui exercent le ministère de la parole de Dieu en vue d'un avantage temporel, d'un accroissement de leur fortune et, par là, de leur bien-être et de

leurs jouissances. « Quæris, dit saint Bernard, quem dicam « impurum ? Qui laudes quærit humanas, qui non ponit « sine sumptu Evangelium ; qui evangelizat ut manducet, « qui quæstum æstimat pietatem, qui non requirit fructum, « sed datum. » (Serm. LXII in cant.) Saint Chrysostôme veut que le prédicateur imite le serviteur d'Abraham qui, introduit dans une salle de festin, refuse de manger jusqu'à ce qu'il ait accompli la mission que lui a donnée son Maître. (In Gen. cap. XXIV.) Souvent c'est cette seule disposition mauvaise qui rend les prédications stériles. On ne jette point ses filets pour obéir au Maître, comme le fit saint Pierre : « In verbo tuo laxabo rete. » On les jette à gauche, au lieu de les jeter à droite ; les filets remontent et ne rapportent rien, parce qu'on n'a pas pris soin de la gloire de Dieu et de ses intérêts, mais seulement de vils intérêts matériels. Celui donc qui voudra se mettre dans la disposition nécessaire pour être agréable à Dieu et pour produire des fruits sérieux dans les âmes, examinera souvent quelles sont ses intentions et quel but il se propose d'atteindre par les prédications qu'il entreprend. S'il pense à lui, à ses avantages matériels, qu'il s'arrête, et qu'il rectifie ses vues avant d'entreprendre l'œuvre de Dieu. Il risquerait d'encourir les malédictions divines, ou si le Seigneur l'épargnait par égard pour sa faiblesse, il ne le seconderait certainement pas et le laisserait battre l'air d'un son stérile plutôt que d'encourager un commerce humiliant.

Toutefois, la rectitude d'intention n'est facile à acquérir et à conserver que pour le prédicateur dont le cœur est embrasé d'un ardent amour pour Dieu et pour Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je me demande s'il est besoin d'insister sur la nécessité de cette disposition. Chacun connaît le mot de saint Paul : « Si linguis hominum loquar et An « gelorum, charitatem autem non habeam, factus sum

« velut æs sonans aut cymbalum tinniens. » (I Cor. XIII, 1.) A quoi bon charmer les oreilles de nos auditeurs par un langage étudié, si nous n'avons dans nos âmes de quoi fondre les glaces dont l'indifférence a trop souvent encombré celles de nos frères? C'est l'amour de Dieu qui donne du génie à l'orateur sacré : c'est à cette flamme divine qu'il doit de connaître des moyens qu'il eût toujours ignorés sans ce secours. Un fait m'a souvent frappé : il y a, parmi nous, j'en conviens, des orateurs très-vulgaires. Cependant si l'on prenait, à nombre égal, des hommes qui manient la parole dans un intérêt profane, et des prêtres qui montent dans la chaire sacrée, je suis convaincu qu'on trouverait un nombre beaucoup plus grand d'orateurs ayant atteint, dans leurs discours, la véritable éloquence, parmi les prêtres que parmi les autres. Ce fait ne s'explique que par l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur que nous puisons, chaque jour, dans le très-saint Sacrement de l'autel. C'est l'amour de Dieu qui dilate les âmes des pauvres, des simples, des ignorants, plus encore que les études de prédication que l'on fait faire au clergé et qui sont — je le dis avec un regret profond — très-insuffisantes. Toutes les fois qu'un homme, parmi nous, parvient à parler correctement sa langue et à s'exprimer avec quelque facilité, s'il parle en s'appuyant sur des convictions profondes, il touche souvent à l'éloquence : l'expérience est là pour prouver la vérité de ma thèse. C'est pourquoi nous avons beaucoup fait pour arriver à remplir dignement les devoirs sacrés de notre ministère, lorsque nous nous sommes exercés à l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur par-dessus toutes choses. Les Apôtres, et souvent aussi les Saints, n'avaient pas fait d'autres études, ou s'étaient d'abord très-spécialement appliqués à celle-ci : « Nos autem prædicamus Christum..... Dei virtutem et « Dei sapientiam. » (I Cor. I, 23, 24.) Si cela ne doit point

rendre l'orateur sacré téméraire au point de lui faire négliger les études préliminaires indispensables, du moins qu'il puise dans cette parole, toujours vraie, un principe de confiance pour sa faiblesse. Si nous aimons Notre-Seigneur, il nous sera facile d'aimer nos frères, et nous voudrons les gagner tous à Jésus-Christ, afin de les faire tous participer aux souveraines délices dont notre cœur sera inondé par son amour. Et c'est pénétrer plus avant dans l'amour du Maître que de parler souvent de Lui dans nos discours, de ses perfections, de ses grandeurs, de son amour, de ses bienfaits, de nous inspirer de ses paroles, de les commenter, de retracer les actes et les mystères de sa vie, surtout les mystères de sa passion et de sa mort. Saint Paul disait : « Non enim judicavi me scire aliquid « inter vos nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. » (I Cor. II, 2.) Et quelle n'est pas l'admirable éloquence de ses discours et de ses lettres, où le nom seul de Jésus est une lumière, un foyer d'amour, comme il est un ardent témoignage de l'ardeur de sa charité!

Le prédicateur n'a qu'un seul moyen d'atteindre un degré élevé d'amour de Dieu : ce moyen est l'oraison. Les Apôtres l'en instruisent, lorsque, au moment de l'élection des diacres, ils se réservent l'oraison et la prédication, réunissant ensemble ces deux œuvres et les nommant dans l'ordre d'après lequel elles s'appuient et se soutiennent. Saint Bernard commente ainsi ces trois paroles du Cantique : « Amica mea, columba mea, formosa mea — : « Habes, ut ego opinor, tria hæc, id est prædicationem, « orationem, contemplationem, in tribus commendata et « designata vocabulis. Etenim merito *amica* dicitur, quæ « Sponsi lucra studiose ac fideliter prædicando, consu- « lendo, ministrando, conquirit. Merito *columba*, quæ « nihilominus pro suis delictis in oratione gemens et sup- « plicans, divinam sibi non cessat conciliare misericor-

« diam. Merito quoque *formosa*, quæ cœlesti desiderio « fulgens supernæ contemplationis decorem se induit. » (Serm. LVII, *in Cant.*). Puis, en un autre endroit, faisant allusion à un texte bien connu dont il imite la forme : « Nunc « manent tria hæc : Verbum, exemplum, oratio, major autem horum est oratio. Nam etsi, ut dictum est, vocis « virtus sit opus, et operi tamen et voci gratiam efficaciamque promeretur oratio. » (Epist. CCI.) Telle fut, du reste, la manière de faire du divin Maître : bien qu'Il ne fût pas exposé, comme nous, à perdre le saint recueillement dans ses œuvres extérieures, comme il voulait être en toutes choses notre modèle, après avoir consacré ses journées à prêcher le peuple et à instruire ses Apôtres, il se retirait, le soir, dans des lieux solitaires ou sur les montagnes, dans le but d'offrir à son Père une prière ardente, et de nous montrer, par cette conduite, quelle doit être celle des ouvriers du royaume de Dieu. Saint Maxime nous apprend que telle fut la raison pour laquelle saint Paul nous parle de ses ravissements : « Paulus, ultra humana raptus « in tertium cœlum, secreta cœlestia cognovit, ut Ecclesiarum futurus doctor disceret, quod inter homines prædicaret. » (*De SS. Petro et Paulo*, Hom. I.)

« Si quelqu'un a besoin de sagesse, dit saint Jacques, qu'il la demande à Dieu. » Or c'est là le besoin le plus impérieux du prédicateur chrétien : il l'éprouve pour lui-même et pour les autres. C'est à la possession de ce bien incomparable qu'il doit tendre par toutes les aspirations de son cœur. C'est pourquoi il doit demander sans cesse à Dieu de le remplir de l'esprit d'intelligence, afin d'être à même de répandre les paroles de la sagesse, comme les cieux répandent leur rafraîchissante rosée. La vie du prédicateur n'est pas plus la vie purement contemplative qu'elle n'est la vie active proprement dite : c'est la vie mixte, qui forme son trésor dans la contemplation et qui le

répand par l'exercice de la parole. Son activité ne tarderait pas à s'amoindrir, si elle n'était continuellement alimentée par sa source naturelle. Comment posséderait-il cet ensemble de vertus qui lui est nécessaire, la charité, l'humilité, la douceur, la patience, l'esprit de pauvreté, le zèle pour l'honneur de Dieu et le salut des âmes, s'il ne gardait l'union à Dieu par une incessante oraison, afin de recevoir de Lui tous les secours indispensables à protéger ces vertus? Comment aussi surmonter toutes les difficultés et éviter tous les écueils dont est semé l'exercice de son ministère? Saint Augustin fait ressortir la nécessité de l'esprit d'oraison chez les prédicateurs : « Cum enim de « unaquaque re quæ secundum fidem dilectionemque trac- « tanda sunt, multa sint quæ dicantur, et multi modi qui- « bus dicantur ab eis qui hæc sciunt, quis novit quod ad « præsens tempus vel nobis dicere, vel per nos expediat « audiri, nisi qui corda omnium videt? Et quis facit ut « quod opportet, et quemadmodum opportet dicatur a no- « bis, nisi in cujus manu sunt et nos et sermones nostri? » (*De Doct. Christ.*, l. IV, c. 15.)

Nous pourrions ajouter encore bien des raisons et citer une foule d'autres autorités. Il vaut peut-être mieux resumer les pensées des Pères dont nous avons les textes sous les yeux et les proposer, sous cette forme, au lecteur. Le prédicateur est l'homme de tous. Si l'oraison ne le soutient pas, il cessera bientôt de s'appartenir à lui-même. Or, n'est-il pas compris — et en premier lieu — dans cette formule : *Omnibus omnia factus sum* ? — Les éléments essentiels du discours sont l'invention, l'élocution et l'action. Or, c'est à l'oraison qu'il appartient d'être la pourvoyeuse de nos intelligences. En même temps que la richesse, elle porte en nos esprits la joie, la fécondité, le repos surtout, pendant lequel ils voient mieux les choses, les jugent avec plus de maturité et de calme, sont mieux

disposés à les classer, renoncent à la dureté naturelle à laquelle les porterait la vue des désordres que nous devons flétrir, s'inspirent de la douceur souveraine du véritable maître de l'oraison, Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est encore pendant l'oraison que les flammes de vie, après avoir rempli nos âmes, trouveront leur essor le plus rapide vers les âmes de nos frères. La ferveur dont nous aurons ressenti l'élan passera dans nos paroles, sans apprêt comme sans effort, et nos convictions intimes pénétreront d'autant mieux les âmes de nos auditeurs que nourries et formées dans une âme semblable à la leur, elles en auront pris, en quelque sorte, la forme. Remarquez bien qu'il ne s'agit point ici seulement de cette partie de la préparation dont nous traiterons plus tard et qui se nomme la méditation du sujet. Nous ne parlons actuellement que de la méditation proprement dite qui, si elle est pratiquée avec fidélité, se transformera en oraison ou en contemplation, et produira dans le prédicateur les bienheureux effets que nous avons tâché de faire connaître, non plus comme une cause purement naturelle, mais comme une cause surnaturelle et divine. C'est lorsque l'oraison du prédicateur chrétien a atteint le degré de l'union à Dieu qu'elle est surtout capable de le soutenir, de le fortifier, de l'éclairer et de renouveler en lui le feu passager de l'ardeur naturelle.

Il faut donc que le prédicateur donne chaque jour un temps convenable à l'oraison, qu'il se tienne aux pieds du Seigneur comme Marie, et qu'il reçoive de sa bouche les enseignements qu'il devra donner aux peuples, lorsque le moment d'entreprendre l'œuvre de Marthe sera venu pour lui. Il faut encore que l'oraison de chaque jour maintienne le prédicateur dans un état de douce et tranquille union avec Dieu, qu'elle lui serve à garder la présence divine, même au milieu de ses travaux les plus distrayants et les

plus capables de l'absorber, et que, parfois, des oraisons jaculatoires témoignent au Seigneur, de sa part, l'attention qu'il prête à sa conduite et la sujétion complète dans laquelle il veut rester vis-à-vis de Lui.

Plus une vie est encombrée de travaux extérieurs, plus souvent aussi il est nécessaire d'arrêter, pour un temps, la grande agitation qu'ils produisent, et de chercher le repos de l'esprit dans le recueillement de la retraite. Le prédicateur fera bien de ne pas se refuser une ou deux fois l'an, le bonheur qui l'attend, après ses fatigues apostoliques, dans la retraite spirituelle. Saint Grégoire applique à l'orateur sacré ces mots du cantique : « *Mel et lac sub lingua ejus* », et il les commente ainsi : « Bonus concio-« nator non solum habet mel in lingua, dum divinarum « rerum dulcedinem prædicat, sed etiam sub lingua, quia « internam dulcedinem assidue secum portat. Dum enim « terrena abjicit, dum vitiorum amaritudinem respicit, in « interioribus sensibus sapientiæ dulcedine se pascit, qua « robur colligit, ut ad æterna gradiens in labore viæ las-« sescere non possit. » (In cant. V.) Or, chacun comprend que cette douce opération de paix se fait uniquement dans la retraite. Un vieil auteur fait à ce sujet encore une réflexion qu'il me semble utile de rapporter ici : « En agissant de la sorte, les prédicateurs imitent les pêcheurs qui réparent leurs filets lorsque la pêche est finie, et les exposent aux rayons du soleil afin de les faire sécher. Eux-mêmes s'exposent, dans le recueillement de la retraite, aux rayons du soleil de justice, qui fait évaporer tout ce qui reste en eux de vanité et de cupidité. »

Le recueillement renouvellera encore dans l'orateur sacré les sentiments de confiance en Dieu qui lui sont absolument indispensables. S. Jean Chrysostôme, qui connaissait par une fort douloureuse expérience combien le prédicateur a de difficultés à conserver le courage qui lui est

nécessaire pour remplir dignement sa mission, insiste tout particulièrement sur ce point dans les livres IVe et Ve de son traité *du Sacerdoce*. Je résume ses pensées : Le prédicateur aura à combattre contre de nombreux ennemis de la vérité. Les païens, les Juifs, les hérétiques ne sont même pas toujours les plus redoutables : les fidèles eux-mêmes lui susciteront des tracasseries d'autant plus affligeantes qu'ils sembleraient devoir le consoler, au contraire, au milieu de tous ses ennemis. Ils se montreront difficiles, critiqueront les sujets de ses discours et la manière dont il les traite. Curieux à l'excès quand l'orateur devra se contenter de toucher aux mystères par une parole fugitive, ils l'accuseront d'insuffisance ou même d'ignorance. Exigeants et sévères dans leurs critiques, ils formeront un auditoire de juges impitoyables, au lieu de se montrer des disciples soumis. Où puisera-t-il la force de mépriser et d'amnistier leurs récriminations et quelquefois jusqu'à leur haine, si ce n'est dans la confiance en Dieu? Ah ! que celui qui veut poursuivre avidement les intérêts de sa propre gloire renonce aux fonctions ardues et ingrates pour lui, d'un ministère, où l'on ne saurait la trouver ! Qu'il se prépare, par un abandon complet entre les mains de son maître, aux déceptions multipliées qui l'attendent ! Qu'il évite surtout d'écouter les conseils de l'amour-propre ! Je livre à mes confrères un mot de saint Augustin qui m'a souvent fait le plus grand bien quand il m'est arrivé de descendre de chaire furieux contre moi-même et découragé : « Nolim te moveri, eo quod sæpe tibi abjectum ser-
« monem fastidiosumque habere visus es : fieri enim pot-
« est, ut ei quem instruebas, non ita visus sit ; sed quia
« tu melius audiri dessiderabas, eo tibi quod dicebas vide-
« tur indignum auribus aliorum. *Nam et mihi prope semper*
« *sermo meus displicet*, melioris enim avidus sum. » (*De catech. rud.*, c. II.) Si ce grand orateur a connu cette

épreuve, s'il avoue qu'il l'a subie *presque* toujours, la témérité seule évidemment pourrait y échapper. C'est le moment de revenir à Dieu par l'humilité et la confiance, et de nous consoler à la manière dont ce saint Docteur se consolait lui-même. Il ajoute, un peu après : « Si in pecunia « corporali, quanto magis in spirituali, hilarem datorem « diligit Deus : sed hæc hilaritas, ut adsit ad horam, ejus « est misericordiæ qui ista præcipit. » (Loc. cit.)

AL. GILLY.

LA NATURE DES CORPS.

ÉTUDE HISTORIQUE ET CRITIQUE

—

PREMIER ARTICLE.

—

A peine l'homme arrive-t-il à avoir conscience de son être et de ses facultés, que le monde sensible et matériel se présente à son activité intellectuelle. L'univers dans sa majestueuse grandeur et sa ravissante beauté surgit aux lumières de son intelligence étonnée ; et les différents problèmes qu'il soulève sollicitent puissamment son désir de connaître. C'est l'admiration, dit Platon, qui éveille ce désir, mais cette admiration trouve son premier objet dans les phénomènes aussi grandioses qu'énigmatiques de la nature. Quand l'homme commence à scruter la raison des choses, quand il balbutie cette parole féconde : « Pourquoi » ? il agit sous l'énergique et invincible pression des manifestations naturelles. Ce sont ces faits extérieurs qu'il analyse en premier lieu pour rentrer ensuite dans le sanctuaire du moi, et y chercher l'explication raisonnée des faits internes. La question de la cause suprême termine et couronne enfin ses laborieuses investigations.

L'activité intellectuelle de l'homme s'exerce donc d'abord sur le monde sensible : il s'efforce d'écarter le voile qui couvre les raisons et les lois des phénomènes. Guidé par l'observation et l'expérience, l'esprit veut pénétrer le pour-

quoi et le comment des faits, dévoiler les forces actives de la matière, découvrir les lois qui les régissent et leur donnent l'unité. Fort de ces connaissances, l'homme les exploite et les utilise ; au moyen des découvertes, il soumet ces formes à sa volonté et au but qu'il se propose.

Toutes ces notions empiriques cependant ne peuvent satisfaire l'ardente soif de connaître, gloire et tourment de la nature raisonnable. Elle ne se contente pas du concept des forces et des lois, fourni par l'observation et l'expérience : elle s'acharne à sonder les secrets de la nature, à franchir le seuil où l'expérience s'arrête impuissante. En un mot, elle veut connaître l'essence intime des objets corporels, en posant catégoriquement la question : Cette matière qui étale avec tant de profusion ses beautés et ses magnificences, qu'est-elle en elle-même ? Et n'allez pas croire que le progrès des sciences empiriques puisse écarter ce problème ; au contraire, plus elles élargissent la sphère de leurs recherches, plus l'esprit insiste sur *sa* question, plus il se sent provoqué à demander raison des principes constitutifs des corps.

La possibilité d'une solution ne peut être révoquée en doute par quiconque réfléchit que la connaissance des essences est la prérogative caractéristique de toute faculté intellectuelle. L'expérience et l'induction ne peuvent, il est vrai, ouvrir immédiatement le domaine des essences métaphysiques, réservé à l'intellect et au raisonnement ; elles fournissent toutefois les faits et les résultats, bases obligées de toute déduction légitime.

Aussi cette question des éléments des corps a toujours occupé les penseurs. Depuis que la philosophie existe, elle a eu une place distinguée dans les recherches scientifiques. L'histoire l'atteste : elle nous montre l'intelligence exerçant, en cosmologie comme dans les autres branches de

la philosophie, son imprescriptible droit d'examiner la nature et l'essence des choses.

En consultant les fastes de l'esprit humain, nous rencontrons trois théories principales auxquelles les autres se ramènent facilement : l'atomisme, le dynamisme et le système péripatético-scolastique. Les deux premiers représentent les extrêmes que le troisième cherche à concilier dans une harmonieuse unité.

L'atomisme place l'essence de la matière dans les éléments matériels et indivisibles dont l'union produit et constitue le corps.

Le dynamisme suppose des forces matérielles et simples qui par leur activité réciproque engendrent la substance corporelle.

La théorie scolastique admet deux principes essentiels : la matière, sans être un corps, en donne la possibilité et le substratum nécessaire ; la forme, en s'unissant à la matière, la détermine et produit le corps. Cette notion embrasse les deux choses : le principe matériel et la forme comme principe dynamique.

Nous nous sommes proposé d'examiner ces trois théories et d'apprécier en les discutant les arguments que chacune d'elles apporte. Toutefois, nous ne croyons pas pouvoir satisfaire aux exigences d'une dissertation scientifique sans entrer d'abord dans l'histoire de ces systèmes. C'est elle qui nous renseignera sur leur origine, sur les formes qu'ils ont revêtues, sur les démonstrations données par leurs auteurs. Voilà la seule manière, nous semble-t-il, de traiter la question dans tout son développement et de nous donner une idée exacte et complète des différentes théories. Il en résultera encore le grand avantage de connaître le jugement que l'histoire impartiale a porté sur leur valeur.

PARTIE HISTORIQUE.

LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

I. Dès les premiers temps, l'école ionique en Grèce compte déjà d'illustres représentants des deux systèmes opposés. Thalès de Milet, Anaximène, Diogène d'Appollonie et Héraclite d'Éphèse, sont dynamistes.

Leur dynamisme, il est vrai, n'est pas encore nettement formulé, car ils se représentent la force active produisant le monde sous une forme matérielle. Mais il est à remarquer que les corps ne se forment pas par une combinaison d'éléments détachés de la matière primordiale : c'est à la force inhérente à cette matière qu'ils doivent l'existence. A ce point de vue, ces philosophes sont évidemment dynamistes.

D'après l'idée de Thalès, l'essence des corps est l'eau, dont la force interne produit par condensation toutes choses.

Anaximène prend l'air comme premier principe. Doué d'une force plastique, il donne naissance à tous les êtres matériels pour les ramener ensuite à leur première origine.

Diogène d'Appollonie partage la même opinion. Seulement il croit l'air doué d'intelligence. Sans elle, dit-il, tout ne pourrait pas avoir sa juste mesure : l'hiver, l'été, le jour, la nuit, le vent, la pluie et le beau temps; et si quelqu'un veut réfléchir sur le reste, il trouvera le même ordre. Tout dans l'univers vit et est intelligent ; les êtres qui ne manifestent pas ce double caractère, le possèdent purement à l'état latent.

Héraclite d'Éphèse explique l'origine des corps par le feu. Le monde fut, est et sera un feu s'enflammant à me-

sure et s'éteignant de même; car on peut changer tout en feu et le feu change tout, comme l'or se donne en échange des marchandises et les marchandises en échange de l'or. Ce feu, liquide, transparent et chaud, se condense en vertu de sa force vitale pour former les choses concrètes et existantes. Lorsqu'il retourne à son état gazeux, il ramène les choses à leur élément primitif. Le feu étant une intelligence toujours en activité, l'univers passe par un flux et reflux continuel de l'être au non-être, de l'existence à la dissolution.

II. Le système opposé est représenté dans l'école ionique par Anaximandre, Anaxagoras et Archelaus le physicien.

Ces philosophes n'admettent pas encore l'existence d'atomes similaires : les éléments primitifs sont des parties hétérogènes qui, mélangées originairement, se sont séparées et ont produit par des combinaisons diverses tout ce qui est sensible et matériel.

Pour Anaximandre, le principe (ἀρχη) est l'infini (ἀπειρον, l'immense) ou bien, d'après le témoignage d'Aristote, le mélange des différents éléments. L'unité primordiale renferme ainsi la multitude des parties qui, en se séparant par un mouvement inhérent à l'infini, donnent lieu aux phénomènes naturels. Anaxagoras parle d'une multitude infinie d'éléments différents en figure, en couleur et en qualité, combinés originairement de manière qu'aucun de ces germes ne peut manifester ses propriétés. Le νους régulateur plane sur cette unité : en donnant le mouvement, il produit la séparation et l'ordre universel. A la suite d'une secousse l'air et l'éther se détachent pour remplir l'espace vide : puis le rare et le dense, le chaud et le froid, le clair et l'obscur, l'humide et le sec se dégagent. Les premiers descendent sur la terre pour se transformer en terre et en pierres; les autres s'élèvent dans

l'éther où, en vertu du mouvement circulaire, ils prennent feu et constituent les astres. Voici donc la place des quatre éléments : le feu s'établit dans les régions supérieures, la terre dans les couches inférieures, l'eau et l'air tiennent le milieu.

Ces quatre éléments primordiaux constituent dans leurs combinaisons diverses tous les corps ; ces combinaisons cependant sont sous la direction du νοῦς. Cette idée d'une intelligence présidant à l'origine des choses marque un véritable progrès dans la science.

Archélaus le physicien s'écarte peu d'Anaxagoras. Le feu et l'eau se sont dégagés en premier lieu ; l'eau sous l'influence du feu engendre la terre, l'air est un résultat du mouvement de l'eau. Le mélange du chaud avec la terre froide et humide a donné naissance aux animaux et à l'homme. Il n'est fait aucune allusion à une intelligence régulatrice.

Ces données historiques suffisent pour démontrer que les deux théories opposées ont été enseignées dans l'école ionique. Ce fait est d'autant plus remarquable que cette école s'occupait, sinon exclusivement, au moins principalement, de recherches cosmologiques.

III. — Le même phénomène se présente, quand nous étudions l'autre courant de la philosophie grecque, l'école pythagoricienne et celle d'Élée. Les disciples de Pythagore embrassent le dynamisme, tandis que les éléates tombent des hauteurs de leurs abstractions dans l'atomisme pur et mécanique.

Les pythagoriciens, appliquant leur théorie des nombres à l'origine des corps, réduisent tout ce qui est corporel à des principes simples, incorporels. L'étendue jaillit d'unités inétendues au moyen des interstices. Le corps se compose de surfaces, la surface de lignes, la ligne de points simples formant la substance du corporel. Ces points ce-

pendant ne suffisent pas : il faut recourir aussi au vide, cause des intervalles. En effet deux points juxtaposés s'identifient et ne produisent ni la ligne, ni le corps : il faut insérer l'intervalle comme troisième élément nécessaire. Cet élément n'est point un facteur actif dans la constitution du corps : il n'est que la condition *sine qua non*. Les points simples sont la limite, le vide est l'illimité ; en conséquence, le vide limité par une multitude de points unis à différents interstices engendre le corps.

On ne saurait méconnaître la tendance de cette doctrine : elle aboutit à la négation de la matière, en faisant jaillir le composé du simple, l'étendue de points sans extension. Son caractère est éminemment mathématique ; son principe est le dynamisme. Et ce dynamisme est beaucoup plus accentué que celui de l'école ionique, où la force revêt une forme matérielle : ici, nous n'avons que des points et des intervalles comme principes constitutifs de la nature sensible.

IV. — Personne n'ignore que l'école d'Élée a poussé jusqu'à ses dernières conséquences l'idéalisme préparé par Pythagore. Les éléates nient tout changement, toute production et destruction, pour établir une unité simple, éternellement immuable, qu'ils appellent l'être. Chez Xénophane cette unité est réelle, objective : c'est Dieu. Parménide au contraire se représente l'être unique et universel sous la forme d'une idée subjective, et tombe complétement dans l'idéalisme logique.

Les éléates auraient dû formuler une théorie des corps conforme à ces principes idéalistes. De fait cependant le contraire se vérifie; ils sont atomistes. Xénophane suppose l'eau et la terre comme éléments essentiels; Parménide le chaud et le froid, sous l'action de l'amour et de la haine ; Zénon revient à quatre éléments : le chaud, le froid, le sec et l'humide ; la fatalité les régit.

Empédocle d'Agrigente a développé parfaitement cette doctrine atomiste des éléates : quatre éléments, source de tout le corporel, se trouvent originairement réunis par l'amour dans le sphairos divin. La haine, pénétrant insensiblement de la périphérie au centre, a dissout cette unité harmonieuse. C'est l'origine du monde. L'amour tâche de réunir les principes séparés en luttant contre les efforts de la haine. Cette lutte continuelle produit les différentes combinaisons des éléments ou les corps. L'âme humaine n'est qu'un mélange en rapports déterminés des éléments primitifs. Il n'y a pas de différence essentielle entre les choses ; elles se transforment constamment, et le même objet peut revêtir les caractères de son contraire. La fin du monde arrivera quand l'amour triomphant ramènera les parties séparées dans l'unité du sphairos divin.

V.—L'explication mécanique de la nature telle que l'histoire nous l'a rapportée jusqu'ici s'appuie sur des éléments hétérogènes ; elle n'a pas encore dit son dernier mot. L'idée d'atomes similaires, comme base de toute substance corporelle, ne s'est pas encore manifestée au grand jour. Il était réservé à Leucippe et à Démocrite de donner ce dernier développement à la théorie. D'après ces deux atomistes, les éléments admis dans les écoles ionique et italique ne sont pas les principes essentiels du corps. Il faut remonter plus haut : il faut remonter jusqu'aux atomes, qui se trouvent identiquement les mêmes dans tous les éléments. Ce sont des parties infiniment petites et indivisibles, d'une nature identique, mais différentes pour la forme et la figure extérieures. Les forces vitales admises par les écoles précédentes devaient logiquement disparaître, et la formation du monde fut confiée au hasard. Les atomes, doués d'un mouvement éternel dans l'espace et de figures diverses, se heurtant et s'accrochant dans les combinaisons les plus variées, donnent naissance aux

corps. L'union purement mécanique de plusieurs atomes constitue le corps : il se dissout avec leur séparation, il se transforme quand les éléments changent de place. L'âme est un composé d'atomes semblables à la poussière qui se manifeste aux rayons du soleil.

C'est ici l'atomisme dans toute sa rigueur. Le corps n'est qu'un agrégat d'atomes inertes. Tout développement, toute vie, toute causalité finale est bannie de la nature : il n'y a ni forces, ni lois naturelles. De même que le vent dépose le sable qu'il emporte, en figures irrégulières et bizarres, les atomes mis en circulation façonnent et produisent les corps. En faisant même abstraction du caractère matérialiste et athée de cette doctrine, elle doit être stigmatisée comme la plus absurde explication de l'origine des choses. Mais n'anticipons point sur l'examen critique des systèmes et continuons à les exposer en historien.

L'ancienne philosophie grecque finissant par l'atomisme, disparaît totalement dans le subjectivisme arbitraire des sophistes. Ces pseudo-philosophes provoquent naturellement une forte réaction des intelligences, et préparent la plus belle époque à la philosophie.

VI. — Jusqu'ici la cosmologie avait occupé exclusivement les penseurs : elle était comme le centre de toutes les autres questions. Les choses changent maintenant de face : grâce à l'influence de Socrate, la philosophie attique prend son point de départ dans la connaissance du moi pour s'élever aux idées, au divin ; les spéculations métaphysiques dominent et fournissent les principes de solution à tous les problèmes. La philosophie de la nature ne put que gagner à cette classification des sciences. Tâchons de nous orienter dans cette nouvelle école.

On peut la caractériser comme une théorie intermédiaire entre le dynamisme et le pur atomisme. Au moins ses principaux représentants accusent un désir prononcé

d'éviter les extrêmes, en formulant un système qui réponde également aux exigences de l'observation et du raisonnement. Nous ne disons pas qu'ils aient réussi : nous constatons simplement le fait.

Platon considère la matière (ὕλη) comme le fondement nécessaire, la condition essentielle de tout être physique. Il la représente comme un être chaotique sans trace de disposition, de règle ou d'ordre. Ce tableau figuré répond à la notion d'un être informe, mais capable de revêtir toutes les formes. La matière, récipient universel, renfermant toutes choses, est le principe maternel, tandis que l'idée représente le principe paternel. C'est le côté mécanique de la théorie : ne croyant pas pouvoir rendre raison du corps par les seules forces, Platon a recours à un *substratum* matériel et physique. La matière ne fournit qu'un élément constitutif ; l'autre principe, l'intelligence divine qui l'informe et la façonne, est en dehors d'elle. Tout par conséquent est ordonné, réglé d'après des fins sages et subordonnées ; partout dans l'univers l'intelligence divine se manifeste.

A côté de ce principe extrinsèque au monde, Platon lui accorde encore une force intrinsèque, une âme. Tout ce qui est doit participer à la vie supérieure; l'âme du monde est appelée à mettre le corporel, le variable et le divisible en communication avec la nature éternelle, immuable et indivisible des idées.

A ce point de vue, la théorie s'approche évidemment du dynamisme : l'âme qui pénètre tous les corps, leur donne le mouvement et la vie, est un principe dynamique. La nature et ses phénomènes ne dépendent point de la seule combinaison ou séparation d'atomes ; il faut tenir compte aussi d'un principe actif, d'une forme intrinsèque à la matière.

Les détails ultérieurs ajoutés par Platon à son explica-

tion répondent rigoureusement au double caractère de sa théorie. Le temps ne nous permet pas de nous y arrêter. Passons à Aristote.

VII. Toute la théorie d'Aristote repose sur les notions fondamentales de la matière, de la forme, du mouvement et de la fin. Il faut un sujet aux phénomènes de génération et de corruption que nous rencontrons dans la nature. Ce substratum est la matière : elle est indéterminée, sans forme ni figure, mais capable de recevoir toutes les formes, de devenir tout. Ce qui fait de la matière un corps déterminé, c'est la forme représentant le père, comme la matière fait les fonctions de mère. En conséquence, la matière est la seule possibilité, la pure puissance passive de de la chose : la forme est le principe de son existence, de son actualité, car la matière sous l'action de la forme devient un être actuel. Ces deux éléments sont donc l'un à l'autre comme la puissance est à l'acte, comme la δυναμις à l'ἐντελεχεια. La forme, principe de l'actualité, l'est nécessairement aussi de l'activité ; elle est *actus primus* et partant la raison de l'*actus secundus*. Impossible de concevoir une activité quelconque sans forme, et comme tout être physique possède sa forme, tout être aura certainement une activité proportionnée à ce principe intrinsèque et constitutif. La matière au contraire est la raison de toute passivité : étant elle-même passive vis-à-vis de son entéléchie, elle est le principe de toute passion dans l'être qu'elle constitue.

Tout changement dans la nature implique une fin : il exige un terme auquel il tend comme à son but. S'il en est ainsi, tout changement suppose une forme comme sa fin ; et sous ce rapport la cause formelle et la cause finale coïncident. Le changement demande encore un point de départ qui l'explique : une privation de la forme préexistante et la succession d'une nouvelle forme. Ces idées ex-

pliquent parfaitement les causes formelles auxquelles Aristote laisse toute l'importance qu'elles revendiquent à juste titre en philosophie.

La production dit cause de mouvement ; car la matière devant s'unir à la forme implique un mouvement vers la forme, effet qui demande une cause. Le mouvement est lui-même l'énergie d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance : c'est une énergie incomplète. Quant à la cause, nous distinguons la cause suprême des causes secondes. Dieu, le Bien absolu, meut tout en tant que dans toutes les choses il y a une aspiration vers le bien. Cette tendance étant la raison dernière de tout mouvement, il est évident que la causalité finale et efficiente s'identifient dans l'Être suprême.

Les causes secondes sont multiples : chaque être peut produire par sa force active un effet proportionné. Toutes ces causes cependant sont subordonnées ; l'une est une condition nécessaire de l'activité de l'autre : ainsi le mouvement des corps célestes détermine le mouvement des corps sublunaires. L'esprit se demande partant quel est le fondement de cet ordre. C'est répond Aristote, la φυσις (nature) agissant dans toutes les causes et principe immédiat de toute production, de toute dissolution. Il est difficile de bien définir la notion qu'il avait de cette nature universelle : toujours est-il qu'il se la représente comme une force dont dépend l'existence et le développement des choses. Elle ressemble beaucoup à l'âme du monde de Platon. Quoi qu'il en soit, il est certain que cette nature est pour Aristote un principe actif, intrinsèque à l'univers, exerçant son activité d'après un but déterminé, au moyen des causes secondes particulières.

En examinant un moment ces principes fondamentaux, nous voyons qu'Aristote, de même que Platon, veut concilier l'atomisme avec le dynamisme. Par la matière, substratum

indispensable de tout corps, il écarte dès le principe l'opinion dynamiste, qui explique l'univers au moyen de forces simples. D'autre part, comme il est évident par sa doctrine sur la forme, il reste à distance de l'atomisme. Loin de placer la différence essentielle des corps dans un différent mélange des éléments primitifs ou dans une combinaison fortuite d'atomes, il admet un principe distinct de la matière, la forme. Ce principe, cause de la nature et de la différence des corps, n'est pas un accident surajouté à la matière : elle est une partie constitutive, interne, de l'essence. Et cette essence, composée de matière et de forme, détermine la combinaison des éléments que nous rencontrons dans les corps. La forme donc ne résulte pas des éléments : au contraire les éléments résultent de la forme. Principe de l'existence et de l'activité des choses, elle est un vrai principe dynamique. Chaque être est composé de matière et de forme qui expliquent son existence, ses propriétés actives et passives.

Aristote nous donne dans cette belle théorie une preuve éclatante de son génie philosophique. Dans son hypothèse, nous concevons parfaitement la possibilité et l'existence des lois physiques : chaque être ayant sa forme, sa nature, doit agir conformément à sa constitution, d'après des lois constantes et déterminées. Le dynamisme d'Aristote se manifeste également dans sa doctrine sur les causes : la nature universelle est évidemment un principe dynamique. Nous ne recherchons pas ici s'il est nécessaire d'admettre une force semblable à côté de Dieu, cause première.

Cette esquisse incomplète, mais exacte, nous dispensera d'entrer dans les détails du système, vu surtout que nous avons encore assez de chemin à faire.

VIII. Si la philosophie grecque révèle dans ses deux illustres chefs une tendance prononcée à concilier les extrêmes, sa décadence ressuscitera de rechef les systèmes

exclusifs. Les stoïciens sont dynamistes, les épicuriens atomistes dans toute la force du terme. Les premiers négligent la différence établie par Aristote entre Dieu et la nature, et ne considèrent que la force universelle pénétrant et animant tout. Ils la conçoivent sous le symbole du feu doué d'intelligence. Ces philosophes ont beau parler d'une matière substantiellement identique au feu : elle ne peut être distincte de la force. Le monde corporel est le corps dont Dieu est l'âme ; ces deux parties cependant ne constituent pas deux substances : elles ne sont que deux formes du même être.

Ici la matière est totalement absorbée par la force. Il n'y a qu'un seul élément dynamique, bien qu'il soit conçu sous un symbole matériel. En conséquence, les stoïciens niaient l'impénétrabilité des corps, en admettant que l'un peut traverser l'autre et occuper le même espace.

L'atomisme d'Épicure, semblable à celui de Démocrite, est trop connu et trop absurde pour nous arrêter longtemps. Constatons simplement qu'à l'époque de la décadence de la philosophie grecque, les deux systèmes opposés dominaient. Dans les temps qui suivent il n'y a plus d'élan, plus de progrès : on se contente de vivre des traditions du passé.

Le néo-platonisme, qui exerça une certaine influence sur l'esprit de l'époque, s'approprie exclusivement l'élément dynamique de la théorie de Platon. Si vous retranchez peu à peu du corps, dit Plotin, tous les accidents, toutes les qualités, il ne reste plus rien de corporel. La substance corporelle n'est au fond que le résultat de ces accidents ou qualités incorporelles. Plotin remplace évidemment la matière par des qualités supra-sensibles et idéales. C'est le dynamisme idéaliste (1).

(1) Nous avons omis les citations latines et grecques, parce qu'ordinairement elles embarrassent les lecteurs. Celui qui veut contrôler

LA PHILOSOPHIE DES SS. PÈRES.

Dans les premiers siècles du christianisme, où tant de problèmes d'une importance capitale réclamaient l'attention des penseurs, la question sur la nature des corps ne pouvait offrir qu'un intérêt secondaire. Il fallait venger la religion des attaques du paganisme et de l'hérésie, approfondir sa doctrine et la prêcher au peuple. La science consacrait tous ses soins à l'explication et à la défense des vérités révélées. Ces vérités n'avaient été que trop longtemps négligées par le genre humain, et lorsque le christianisme leur avait rendu leur importance, la science devait s'occuper spécialement de ces fondements de la vie surnaturelle. La nature corporelle ne put entrer dans la sphère des recherches scientifiques que pour autant qu'elle est en rapport avec ces vérités d'un ordre supérieur. Ces rapports étant multiples, l'occasion ne manquait pas totalement aux philosophes chrétiens de traiter cette matière.

Sans vouloir trouver chez les SS. Pères un système tout formé de cosmologie, nous pourrons rencontrer assez de données pour déduire leur opinion sur la nature des corps.

I. Au commencement, les auteurs ecclésiastiques consacrent tous leurs efforts à protéger la matière contre

l'exactitude de cet exposé historique peut consulter : Aristote, *Metaph.*, lib. I, c. 4. — *De Anima*, lib. I, c. 2. — *Phys.*, lib. I, c. 5. — *De Gen. et Corrupt.*, lib. I, c. 1-2, etc. — Plutarque, *De Placitis phil.*, l. I, c. 3. — Sextus Empiricus, *Hip. Pyrr.*, lib. III, c. 18. — Stobée, *Eclog. phys.*, lib. I, c. 2. — C. Ficher, *de Hellenicæ philosophiæ principiis atque decursu a Phalete usque ad Platonem.* Tubingæ, 1836.

l'anathème lancé par l'hérésie des gnostiques. Il faut la sauver d'abord de l'interdiction, avant de pouvoir s'occuper de sa nature. Pour les gnostiques le corporel est le mal en soi ; la nature, loin d'être une manifestation de Dieu, est l'ennemie des puissances spirituelles. Cette opinion fut adoptée par les manichéens, qui considéraient l'univers matériel comme une œuvre du démon, principe du mal. Ces hérétiques s'efforcent partout de dépouiller la matière de toute réalité : elle est pour eux un esprit tombé et éteint, le terme de l'abaissement successif des forces spirituelles. Ainsi les valentiniens regardent la matière comme un monstre produit par le dernier Éon, la sagesse, dans son désir de contempler le Bythos. Chassée du Pléroma, elle entre dans le Kénoma, où cette substance informe, appelée Achamot, reçoit du Christos la lumière et avec elle l'essence et la forme. Elle est travaillée toujours du désir de rentrer au Pléroma, mais, empêchée par le Horos, elle tombe dans la tristesse, la crainte et le désespoir. Ces sentiments de l'Achamot sont l'origine des éléments sensibles ; la joie produit la lumière, les pleurs l'eau, et la crainte la matière condensée de l'univers. (Iren. adv. hær. ed. Basil., l. II, c. 10, n. 37. Tertull. adv. Valent., c. 10, 15.)

La matière se résout dans cette conception en forces et en situations. Non contents d'établir une antithèse entre la matière et l'esprit, les hérétiques réduisent la première à un fantôme sans consistance et sans réalité. La science chrétienne devait attaquer ces tendances non isolées, mais incarnées dans des sectes nombreuses et influentes. Il fallait sauver d'abord la réalité du monde matériel, avant d'aborder l'examen de la nature. Les premiers écrivains insistent partout sur la fausseté du principe, que la matière est le mal. En établissant qu'elle est une créature de Dieu, ils démontrent et garantissent sa

réalité. Le monde est l'œuvre de la sagesse et de la bonté divines, et tout par conséquent y est ordonné et bon. La matière n'est pas le mal, dit Clément d'Alexandrie : la considérer ainsi est s'insurger contre Dieu. (Strom., l. IV, c. 26, p. 658 sqq. L. III, c. 3, p. 396, sqq.)

II. Le développement ultérieur de la philosophie chrétienne produisit à côté de cette tendance négative et polémique, des opinions positives sur la nature des corps. L'histoire nous signale ici un phénomène digne de remarque : les Pères grecs dans leurs théories s'approchent de préférence du dynamisme, tandis que les Latins sont moins exclusifs en accordant au principe matériel la place qui lui revient à juste titre. L'influence exercée par le néo-platonisme sur les Pères grecs explique cette divergence.

Ainsi Origène ne se montre nullement antipathique à la doctrine néo-platonicienne, qui explique la matière par une juxtaposition de qualités incorporelles. Elle est supprimée de fait ou réduite à des forces insensibles et immatérielles. Ailleurs (De princ., l. II, c. 1, 4) il distingue, il est vrai, la matière comme le substratum des qualités inhérentes, en ajoutant toutefois : L'opinion qui place la matière dans les qualités est plus profonde (1). En conséquence, d'après Origène, l'origine des corps grossiers date de la chute des esprits, car auparavant le corporel n'existait que sous une forme spirituelle. La matière grossière n'est qu'une forme du principe dynamique. Elle existe comme la peine des esprits et ne devrait pas être. (Ibid., l. II, c. 2; l. III, c. 4.) Le dynanisme dépasse ici toutes les limites légitimes.

(1) *Ibid.*, l. IV, c. 34. — Quidam *altius* ergo de his volentes inquirere, ausi sunt dicere, nihil aliud esse naturam corpoream, quam qualitates. Si enim durities et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel cæteris hujusmodi amputatis nil aliud intelligitur subjacere, videbuntur qualitates esse omnia.

Les mêmes idées se manifestent chez S. Grégoire. Le corps est composé d'éléments qui, considérés en eux-mêmes, sont des νοουμενα, des forces intelligibles, comme les qualités, la quantité, la figure, la couleur. En retranchant ces qualités, le corps qui résulte de leur union disparaît. Dans ses éléments le corps est quelque chose d'immatériel, de dynamique. Il nous paraît matériel parce que ces qualités sensibles provoquent ce concept qui disparaît dès que l'esprit décompose l'ensemble des propriétés. (Greg. Nyss. *Hexaem.*, p. 7. *De anima et ejus resurrectione*, p. 240. *De hom. opif.*, c. 24. Ed. Paris. 1638.)

III. Les Pères latins se posent décidément en adversaires de ce dynamisme excessif. S. Augustin surtout tâche de protéger la matière contre cette réduction à des forces purement idéales. Sa doctrine est en substance celle d'Aristote. La distinction de la matière et de la forme est pour lui capitale. Dieu, dit-il, a créé d'abord la matière comme le fondement de tous les corps. En elle-même informe et indéterminée, elle est parce qu'elle peut être déterminée par la forme. Dans son informité, elle tient le milieu entre le non-être et l'être. (*Confess.* l. XII, c. 15, ed. Basil. Ibid. cc. 3, 4, 8.) Jamais cependant elle n'a existé sans forme : elle lui est antérieure d'une priorité de nature et non de temps. Quand nous lisons : Dieu a créé au commencement le ciel et la terre, *terra* signifie la matière, et *inanis et vacua*, une matière informe. Toutefois nous ne lisons pas qu'elle a été dans le temps avant la forme, mais qu'il faut la concevoir avant la forme : elles ont été créées ensemble dans le temps. (*De Gen. ad, litt.* L. I, c. 15; L. V, c. 5. *Cont. adv. leg. et proph.* l. I, c. 9.) La matière dès son origine renferme en puissance toutes les formes, qui se développent successivement sous la coopération divine. De cette manière toutes les choses ont été produites en même temps. Ces raisons séminales sauvegar-

dent aussi la causalité finale et l'ordre dans les productions de la nature. La forme n'étant que la manifestation de l'idée divine, tout développement des choses a pour but de glorifier la sagesse du Créateur. La diversité des formes donne lieu à un ordre parfait, à une subordination réciproque, à une harmonie générale qui vérifie exactement le texte : Dieu a fait tout avec mesure, nombre et poids.

S. Augustin ne sacrifie point le corporel aux forces intelligibles ; il le maintient dans toute sa réalité. Le principe dynamique se retrouve dans la forme donnant la détermination et la réalité à la matière, et écartant une combinaison purement mécanique.

Nous passons la période des transmigrations et de l'invasion des barbares, où le vieux monde tombe en ruines, pour aborder immédiatement le temps du moyen âge.

LA PHILOSOPHIE DU MOYEN-AGE.

I. Il fallait un temps considérable aux nouvelles nations pour se consolider et manifester quelque activité dans les sciences. Et quand l'esprit commença à développer sa puissante énergie et s'empara des spéculations philosophiques, il s'appliqua d'abord aux problèmes fondamentaux, laissant l'explication de la nature au second plan.

Il faut mentionner cependant un phénomène de la première période philosophique du moyen-âge. Les deux théories opposées qui divisent les esprits depuis la restauration de la science, devaient toucher au moins la question dans leurs conséquences. Nous parlons du réalisme et du nominalisme. En accordant une réalité objective aux universaux comme tels, le réalisme devait logiquement aboutir à expliquer le corps par des idées universelles. Si toute

réalité est universelle, le corps se composera d'éléments nécessairement dynamiques. En vertu de ses principes, le réalisme ne pouvait qu'embrasser l'opinion néo-platonicienne sur la nature de la matière. Aussi Scot Erigène l'enseigne dans toute sa rigueur, en répétant les propositions de S. Grégoire : Tout corps, dit-il, se résout dans des éléments déterminés, incorporels. Dès qu'on sépare ces qualités du corps, il n'en reste plus rien. (*De div. nat.* l. I, c. 57, 58; l. III, c. 14, p. 663, ed. Migne.) La matière même est composée de qualités incorporelles (1).

Un réalisme exagéré en idéologie entraîne logiquement le dynamisme en cosmologie. Les nominalistes, pour qui les universaux sont de simples dénominations sans objectivité, devaient aboutir à la conclusion opposée. Si les idées universelles sont des mots vides de sens, toute notre connaissance sera empirique et expérimentale : elle s'arrêtera à la composition matérielle et mécanique, sans pouvoir ou vouloir atteindre un principe formel et dynamique. Le nominalisme n'a pas formulé cette conclusion au moyen-âge, mais on ne pourra contester qu'elle découle rigoureusement de ses principes.

Nous laissons ces premiers temps pour étudier la plus belle époque de la philosophie, époque de foi et de science, que les sottes déclamations sur l'ignorance, la barbarie et les ténèbres du moyen-âge, n'effaceront jamais des fastes de l'esprit humain. L'horizon scientifique prend ici de vastes proportions : nous sommes en présence de trois courants, dont le caractère propre révèle la différence des peuples auxquels ils appartiennent. C'est la philosophie arabe, juive et chrétienne. L'atomisme domine chez les Arabes, le dynamisme chez les Juifs, tandis que les penseurs chrétiens essaient une conciliation

(1) *Ibid.*, l. I, c. 33, 34. Ipsa etiam materies, si quis intentus aspexerit, ex incorporalibus qualitatibus copulatur.

sur les bases de l'aristotélisme. Démontrons cette assertion dans ses trois parties.

II. La philosophie arabe manifeste clairement ses tendances dans la théorie religieuse et philosophique des Motekallemin. L'atomisme y domine dans toute sa rigueur. Il est, pour les arabes orthodoxes, la seule base possible d'une démonstration des doctrines et des préceptes du Coran. Probablement que la philosophie indienne n'a pas été sans influence sur cette opinion. La Waiseschika renferme une théorie atomiste parfaitement identique à celle des Motekallemin arabes : seulement, elle admet une loi fixe dans la composition des atomes que les derniers rejettent. La première composition, d'après la Waiseschika, comme la plus simple, est de deux éléments ; ces premiers composés s'unissent trois à trois pour se joindre après quatre à quatre, et ainsi de suite dans un nombre toujours croissant. (Ritter, *Histoire de la Phil.*, t. IV.) Il n'y a pas de trace de cette loi de composition chez les Arabes. Comme les Grecs, ils placent leur point de départ dans le vide infini. (Mos. Maimonid. *Doct. perplex.* ed. Buxtorf, 1629, p. I, c. 73, p. 149.) Les atomes, parties indivisibles, sont similaires. Ils n'ont point de quantité qui résulte de leur union dans un corps. Le corps seul est un quantum. Composé d'une multitude d'atomes, il n'est pas divisible à l'infini, mais limité dans le nombre des parties comme dans son étendue. Toute génération ou corruption n'est qu'union ou séparation d'atomes : en conséquence, les Motekallemin préfèrent ces termes aux premiers. (Id. l. c. p. 149, sqq.)

Les atomes créés par Dieu ne sont pas éternels ; Dieu est également la cause de leur union et de leur séparation : deux idées qui établissent une différence essentielle entre l'atomisme arabe et celui des Grecs.

Les Motekallemin distinguent la substance de ses acci-

dents : les atomes seuls étant des substances, le corps est une collection de substances. De même qu'un accident ne peut être sans substance, la substance ne peut exister sans accident. En conséquence, les accidents n'appartiennent pas proprement au corps, ils sont plutôt inhérents aux atomes qui le composent. Ainsi, dans une masse de neige, non-seulement la masse, mais chaque partie est blanche, et la blancheur du tout résulte de celle des parties. Le corps est mobile, parce que ses éléments le sont : il est vivant, parce que chacun des atomes possède la vie. (Id. l. c., p. 152, sqq.)

Les atomes ou substances étant de la même nature, la diversité des accidents ne peut avoir sa raison dans la diversité des sujets. L'axiome : « Affectiones sequuntur naturam rei, » n'a aucune valeur. Au contraire, Dieu peut donner à toute substance un accident quelconque : un seul et même corps peut revêtir tous les accidents positifs ou privatifs ; il n'en exclut aucun.

Il ne peut être question ici d'une différence essentielle et spécifique entre les corps. Ils sont tous composés d'atomes substantiellement identiques : toute la différence résulte des accidents dont Dieu les revêt. Mais comme il dépend exclusivement de sa volonté de doter un atome d'un accident plutôt que d'un autre, cette différence est entièrement fortuite et contingente. Les natures fixes, spécifiques, basées sur des formes essentielles, sont supprimées ; au fond il n'y a pas de plus grande différence entre les individus de la même espèce et ceux d'une autre espèce. (Ib. p. 154.)

L'accident, dans ce système, n'est pas stable ou permanent : il est essentiellement passager et ne peut durer deux moments consécutifs. Il disparait au moment de sa naissance : Dieu doit donc le recréer à chaque instant, ou en créer un autre s'il veut qu'il persévère. Dans ce dernier

cas, un changement se produit qui dépend uniquement de la volonté arbitraire du Créateur : dans le domaine des corps, il n'y a ni essence spécifique, ni transformation, ni génération ou corruption naturelle. (Ib. p, 153.)

Il y a plus. Le corps ne peut pas même avoir une activité qui suppose une nature déterminée, ou au moins un accident permanent. L'activité de la matière n'appartient pas à la nature du corps; Dieu seul, cause première, est actif (1).

Cette philosophie provoque immédiatement une objection : Pourquoi dans la nature une cause n'a-t-elle qu'un effet, et pourquoi un effet déterminé demande-t-il l'action d'une cause définie?

Les Motekallemin vous répondent que ce phénomène résulte de l'habitude de Dieu d'unir certains effets à une certaine classe de causes. Toute causalité étant impossible dans les corps, le lien apparent entre l'effet et sa cause repose sur l'habitude en Dieu de produire un phénomène correspondant à l'activité qu'il exerce. Ne cherchez pas ici des lois physiques, constantes et universelles : il n'y a que l'habitude relevant uniquement du bon plaisir de la cause suprême.

Signalons encore une dernière conséquence de cet atomisme arabe. S'il n'y a pas de différence essentielle entre les corps, tout peut changer et devenir le contraire de ce qu'il est. Les Motekallemin expriment cette idée de la manière suivante: Tout ce que nous pouvons imaginer est intelligible et partant dans les possibles. Ainsi l'homme pourrait être grand comme une montagne, avoir plusieurs têtes, voler dans les airs ; un éléphant pourrait prendre

(1) Schmœlders, *Essai sur les écoles philos.* chez les Arabes (Paris, 1842), p. 173. — Mos., Malim. c. p. 153. — Pl[illegible] corpus inveniri quod actionem aliquam habeat, verum [illegible] agens, [illegible] videlicet.

des proportions microscopiques. Si la nature d'un être est déterminée, c'est par une habitude qu'un libre décret de Dieu peut changer. Un roi paraît habituellement à cheval dans les rues, mais ceci ne prouve pas qu'il ne puisse venir à pied. (Ib., p. 158.)

Quelque bizarres et absurdes que soient ces doctrines, il faut avouer qu'elles découlent logiquement des principes supposés de l'atomisme. Quiconque admet le principe ne peut récuser les conclusions : on ne saurait reprocher aux Arabes une inconséquence. Si les corps sont composés d'éléments de même nature, ils ne diffèrent pas essentiellement, et tout corps peut se changer un en autre. Les atomes étant sans activité propre, ce qui résulte de leur composition mécanique sera dénué d'activité et de force : tout effet aura sa raison dans une causalité externe, à moins qu'on admette un effet sans cause. Les atomistes grecs se résignèrent à cette absurdité : les Arabes, en suivant la Waiseschika, eurent recours à Dieu pour expliquer le pourquoi du mouvement, de la vie et de la dissolution. Sous ce rapport, la théorie arabe l'emporte sur celle de Démocrite. Loin d'abandonner la formation du monde au hasard, elle place au-dessus de l'univers un principe actif, créateur et ordonnateur. Pour le reste, ses conclusions sont plus bizarres souvent que celles des Grecs. Elle n'a pu sauver les lois de la nature ; en les réduisant à l'habitude elle écarte, il est vrai, le hasard, mais l'explication est par trop insuffisante.

III. Si les Arabes ont développé le pur atomisme, nous allons voir dominer dans la philosophie juive un dynamisme excessif. La cabale, quoique née plus tôt, a eu son perfectionnement au moyen-âge ; elle est fondée entièrement sur l'idée de l'émanation : sa théorie des corps ne pouvait être que dynamiste.

D'après les cabalistes, le principe divin se trouve à la

tête de l'Être. En lui-même, tant qu'il n'est pas encore externé dans ses manifestations, il est l'Unité indistincte, indéterminée, simple et indéterminable, et partant le néant appelé ainsoph (1). De ce néant éternel émanent dix cercles lumineux concentriques, nommés séphirs, qui forment successivement les régions du monde créé. Plus ces cercles s'éloignent du centre d'émanation, plus l'éclat lumineux s'affaiblit jusqu'à son extinction complète. Cette extinction finale du courant lumineux aux extrêmes frontières est l'origine de la matière. Elle est donc l'obscurité, le mal substantiel, le principe et la région du mal (1).

Les cabalistes distinguent, comme nous disions, plusieurs mondes formés par les séphirs. Le monde supérieur, agibeth, est l'idéal, l'archétype des autres appelés bériah, jézirah, et asiah. Dans le premier règnent les trois séphirs supérieurs ; dans le deuxième les trois intermédiaires, dans le troisième les trois derniers. Bériah est le monde spirituel, le ciel intérieur ; jezérah le monde des semences de la nature, le ciel extérieur ; asiah, la région de notre terre. La lumière domine dans le monde des intelligences ; l'obscurité, les mauvais esprits dans les couches inférieures.

Inutile de nous arrêter davantage à ces rêves d'une imagination malade : ce que nous avons dit suffit à caractériser la théorie. Le corporel disparaît, s'évanouit dans une émanation lumineuse affaiblie. Le corps est au fond un fantôme sans réalité aucune. La distinction des trois mondes est basée sur la plus ou moins grande intensité du courant lumineux : le dynamisme a trouvé ici une application complète.

IV. — Contrairement à ses théories exclusives, la sco-

(1) Franck, *La Cabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 173, p. 197, p. 212 (Paris, 1843).

(2) Munk, *Mélanges de phil. juive et arabe*, (Paris, 1857), p. 191 et suiv.

lastique chrétienne sut garder généralement le juste milieu indiqué par Aristote. Appuyés sur la base du péripatétisme, les scolastiques tiennent compte en même temps et du principe mécanique, et du principe dynamique dans l'explication de la nature. Ils avaient, il est vrai, des exemples de cette conciliation dans les commentateurs arabes d'Aristote; mais ceux-ci ne purent jamais réussir, complétement embarrassés qu'ils étaient par l'idée de l'émanation. Cette idée étant écartée, on peut établir avec succès la réalité de la matière et fermer la porte aux excentricités du dynamisme. Les scolastiques ont trouvé la vraie solution du problème.

La matière des scolastiques est appelée *materia prima*, quand elle est conçue sans détermination aucune : *materia secunda*, quand douée de quelque détermination, elle est encore en puissance relativement à un degré de réalité qu'elle peut et doit avoir (1). La forme arrête l'indétermination de la matière en faisant tel ou tel corps : elle est le principe actualisant la matière, l'expression de l'idée divine réalisée dans les choses (2). Il faut distinguer cependant la forme substantielle de la forme accidentelle. La première constitue intrinsèquement la substance ; l'autre la suppose constituée pour lui donner une réalité secondaire, un *esse secundum quid* (3). La forme substantielle est la condition nécessaire de tout accident qui implique évidemment la substance formée et constituée. Elle est la forme κατ' εξοχην signifiée par le mot sans épithète.

La forme n'est pas seulement le principe de la détermination, mais aussi de la réalité des choses. La réalité demande nécessairement la détermination : la matière par-

(1) S. Thom. *In lib. sent.* III, dist. 12, art. 4, c.

(2) S. Thom. *C. Gent.*, l. 3, c. 97. — *S. Theol.*, 3, p. q. 3, art. 3. — *In lib. sent.* 1, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 5.

(3) S. Thom. *De Anima*, quæst. unic., art. 9, c. — *Comp. Theol.* c. 90.

tant n'est qu'une pure puissance sans actualité. La chose se réalise quand la forme s'unit à la matière. La forme est donc le principe de la réalité, comme elle l'est de la détermination des êtres composés de matière et de forme (1). Elle est l'entéléchie, l'*actus primus* de la chose (2) et comme telle le principe de l'*actus secundus* ou de l'activité. Car l'action suppose la réalité, et dépend dans ses manifestations de l'essence des choses. Un être n'agit que par sa forme et qu'en conformité avec elle (3). En conséquence, partout où il y a activité, il faut placer une forme comme son principe. La matière, pure réceptivité, n'importe pas d'acte qui lui soit propre : dès qu'un acte jaillit de la matière, il y a une forme substantielle source de cette activité (4).

Or, les scolastiques découvrent dans tous les corps, quelque degré qu'ils occupent dans l'échelle des êtres, certaines forces et une activité proportionnée. Ils concluent partant que tout corps ayant le caractère d'une substance est composé de matière et d'une forme substantielle. Loin de considérer le corps comme une masse inerte et morte, ils y trouvent, malgré sa matérialité, un principe d'action. Ils ne refusent pas l'inertie au corps : mais tout en attribuant cette qualité à la matière, ils enseignent qu'elle n'est pas l'essence du corps : il possède, en outre, des forces actives résultant de sa forme substantielle.

En considérant plus attentivement cette doctrine, nous remarquons qu'elle n'explique pas la différence des corps par une différente disposition mécanique des éléments, mais par la différence des formes. Loin de supprimer la matière, elle la suppose comme le sujet nécessaire des

(1) S. Thom. *C. Gent.*, l. 1, c, 26. — *S. Theol.*, 1, p. q. 76, art. 2.
(2) S. Thom. In l. 7, *Met.* lect. 2. *C. Gent.*, l. 2, c. 59.
(3) C. Gent., l. 3, c. 2, *S. Theol.* 1. p. q. 55, art. 1 ; q. 76, art. 1 c.
(4) *S. Theol.*, 3 p., q. 32, a 1.

déterminations formelles. C'est un essai de concilier les deux principes, mécanique et dynamique, dans une unité supérieure, conciliation nécessaire pour concevoir de véritables natures spécifiques dans les corps. L'atomisme ne reconnaît entre eux qu'une diversité accidentelle ; pour les dynamistes tous les phénomènes résultent de différentes modifications de forces identiques. Impossible de trouver une différence essentielle sans admettre un double élément dans la constitution du corps : la matière indifférente et commune, et la forme différenciant cette matière. C'est ainsi qu'on comprend l'origine de natures dont la différence est vraiment essentielle. Telle est l'opinion des scolastiques (1) et il est difficile de leur opposer une objection sérieuse.

Appuyée sur ces principes, la scolastique pouvait formuler un tout autre concept de la production et de la dissolution que l'atomisme ou le dynamisme. La production résulte de l'activité d'une cause par laquelle la matière reçoit une forme déterminée. De même qu'une œuvre d'art est la matière façonnée par une cause artificielle, un être naturel est la matière élevée par les forces de la nature à une forme substantielle. Cette élévation est appelée éduction de la forme, parce que la forme est en puissance dans la matière et que les forces de la nature tendent à l'actualiser.

La corruption sera conséquemment la séparation de la forme d'avec sa matière correspondante. Or, la matière ne pouvant exister sans principe formel, en perdant une forme, elle en prend *eo ipso* une autre : *corruptio unius est generatio alterius*, et réciproquement. De cette manière on conçoit la forme comme le but ou la fin de toute activité naturelle se manifestant dans la production et la corrup-

(1) S. Thom., *C. gent.*, l. 3, c. 97 : Res autem per hoc diversæ sunt quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur.

tion. Non-seulement ces deux phénomènes ont leur cause finale, mais il en est de même pour elles toutes les forces de la nature. L'être agissant par la forme, son action est déterminée *a priori* et dans son essence et dans ses effets. En conséquence, toute activité est dirigée vers une fin et gouvernée par des lois. Les lois physiques sont basées sur la nature des corps et leurs rapports réciproques, qui communiquent leur caractère de constance et d'immutabilité aux lois elles-mêmes. La scolastique maintient donc l'idée de la loi physique dans toute son intégrité, tandis que l'anatomisme supprime les lois ou les réduit à une pure habitude.

Nous pouvons nous contenter de cet exposé succinct de la théorie des scolastiques. Leurs notions des éléments et des corps composés n'appartiennent plus à la métaphysique ; elles sont du domaine de la physique, où nous n'avons pas à les suivre. Ils répètent d'ailleurs dans cette matière les idées d'Aristote qui ne sont plus à la hauteur de la science actuelle, chose peu étonnante si on réfléchit que les expériences et les découvertes modernes, bases des sciences d'observation, étaient inconnues au moyen âge.

En présence de ces données historiques, l'on se demande comment il peut venir à l'esprit d'un homme sérieux de classer Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas et tous les scolastiques parmi les défenseurs du dynamisme : ou bien on n'a pas vu les auteurs qu'on cite, ou bien on n'a pas une idée très-nette du système qu'on défend et à l'appui duquel on allègue à tort et à travers les autorités les plus contestables. Les scolastiques ne croient pas pouvoir expliquer le monde physique au moyen de la seule étendue ; ils admettent des activités et des forces, ils se servent partout et en tout des notions d'acte, de force et de forme, ils ne sont pas atomistes : donc, conclut-on, ils

sont dynamistes. La logique ne pourra jamais pardonner cette conclusion, surtout à un auteur qui écrit tout un traité sur la nature des corps. L'historique de la question l'a prouvé et le prouvera encore.

V. — Lorsqu'au commencement du XVe siècle des esprits mal inspirés s'insurgèrent contre la scolastique, la lutte fut vive, surtout dans la question qui nous occupe. De même que dans les autres branches du savoir humain on substitua aux théories scolastiques de nouvelles doctrines que l'on prétendait mieux fondées, on ne se contenta pas en cosmologie de combattre la physique du moyen âge : on renonça même à la théorie métaphysique pour la remplacer par une meilleure. Au XVe siècle le néoplatonisme se distingue dans cette lutte ; la cabale s'y joint bientôt, et ces deux systèmes combinés diversement s'emparent des esprits déroutés. Sous une telle influence, le dynamisme devait gagner du terrain : il domine sous différentes formes presque généralement au XVe et au XVIe siècle. Donnons quelques spécimens de ses théories.

Au XVe siècle, l'italien François Patrizzi s'avisa de construire une philosophie nouvelle d'éléments empruntés au néoplatonisme et de l'imposer aux écoles chrétiennes. Les éléments essentiels du corps sont l'espace, récipient universel, un liquide (*fluor*) répandu dans l'espace, et la lumière ou sa résultante, la chaleur (1).

Le liquide est la source de la matière du corps qui est à l'état de simple liquide ou de liquide concrétisé, caillé. La forme du corps est la chaleur, fille de la lumière. Par le liquide, le corps est consistant, et réagit contre les impressions reçues ; par la lumière, il a des qualités, des forces, l'essence et la vie. La lumière est la force universelle, le premier effet de Dieu, lumière éternelle. Les êtres diffè-

(1) Franc. Patrit. *Phil. nova* (ed. Ven. 1593). *Panaemia*, l. 21, fol. 118 d. fol. 120 d. *Ibid.*, l. VI, fol. 78 seqq., lib. 75, c. seqq.

rent d'après la manière dont la chaleur agit en eux. L'empyrée forme l'extrême limite de l'univers ; suit le monde atmosphérique composé d'étoiles ; le monde élémentaire est placé au centre du tout. Dans ce milieu, l'écume du grand fleuve se condense et forme les corps terrestres. Il faut avouer que c'est une singulière conception de la nature.

VI. Un autre essai de réformer la cosmologie est dû à l'Italien Bernardin Telesio. (Bern. Teles. *De rerum natura juxta propria principia* Ed Neap. 1586.) il admet une matière inerte, incapable d'activité, morte et obscure. La chaleur et le froid travaillent cette masse pour en faire sortir les corps. La chaleur a une force d'expansion, tandis que le froid tend à contracter les éléments ; la première est lumineuse et mobile, l'autre obscur et immobile. Ces deux forces se trouvent continuellement en lutte et cette action et réaction produit tous les corps. Leur différence dépend du degré d'expansion ou de contraction déterminé par la chaleur du ciel ou le froid de la terre ; une chose est d'autant plus vivante, mobile et parfaite que la chaleur y est plus développée ; elle est inerte, lourde et imparfaite quand le froid domine.

Ces deux systèmes admettent, à côté des forces actives, un sujet matériel : à ce point de vue ils représentent une forme intermédiaire entre l'atomisme et le dynamisme. Seulement la conciliation n'a pas été couronnée de succès : le principe dynamique a été poussé jusqu'au point de rompre l'équilibre entre les deux, et de reproduire les conséquences désastreuses du pur dynamisme. Ainsi la diversité des corps ne peut être qu'accidentelle ; elle repose sur le degré d'intensité des éléments dynamiques : elle dépend donc d'une modification différente des mêmes forces. Ces systèmes ont tempéré un peu le dynamisme par l'insertion d'un élément matériel ; il est néanmoins

dominant, et voilà pourquoi d'après l'adage : *a potiori fit denominatio*, nous les appelons dynamistes.

VII. Le dynamisme absolu, sans restriction aucune, a été professé au XVIme siècle par Giordano Bruno. Il part du principe de la distinction entre la matière et la forme ; on s'attendrait à la théorie scolastique, mais il aboutit à des résultats essentiellement divers. De même dit-il, que toute matière se réduit à une matière universelle, originaire, toutes les forces se résument dans une forme primordiale. Les formes particulières sont des manifestations, des accidents d'une substance unique. Cette substance est la cause efficiente des choses auxquelles elle donne leurs formes propres et intrinsèques. Ces formes, elle les produit en vertu de son intelligence, qui les renferme toutes *idealiter*. Conséquemment cette forme première est l'âme du monde. Le corps a un principe formel, interne : l'âme. Le monde a son principe : la forme primitive considérée comme cause efficiente.

Cette âme du monde diffère-t-elle substantiellement de la matière? Giordano Bruno répond négativement, et cette négation est caractéristique pour son système. La forme, dit-il, est la raison active de la possibilité, la matière son fondement passif : elles sont éternelles toutes les deux et s'impliquent réciproquement, parce que l'actif n'est pas concevable sans le passif, et réciprequement. L'âme du monde est en même temps principe actif et passif : elle fait tout, devient tout. Le développement de l'univers n'est que la manifestation de l'âme du monde. Il n'y a pas de substances multiples et distinctes; toutes les choses sont une subtance revêtant plusieurs formes qui tiennent lieu de substances diverses. La différence des choses résulte des accidents sous lesquels la substance vit et se révèle. Ici le matériel et le spirituel s'identifient : tout se résout en forces d'après les données du dynamisme

le plus formel et explicite. (Bruno. *De la Causa principio e uno; de l'infinito.*)

VIII. Disons quelques mots de la théorie de Théophraste Paracelse, qui appartient à la même époque. Il admet une matière primitive sous le nom de Hyaster. Elle renferme les germes et est partant le réservoir chaotique de toutes choses. Les *species primigeniæ* de cette matière sont le sel, le soufre et le mercure. Chaque élément et chaque corps résulte de la combinaison de ces trois ingrédients. Sans soufre il n'y a pas de croissance, sans mercure pas de liquide, sans sel pas de solidité. En toutes choses, ces trois éléments se trouvent et l'un ne peut pas être sans l'autre ; la matière première engendre d'abord les quatre éléments primordiaux, qui à leur tour produisent les corps.

Le corps particulier cependant ne se formerait pas sans l'intermédiaire d'un esprit, d'une force active appelée archée. Cet esprit développe les germes déposés dans l'élément et dirige les opérations. L'archée du firmament compose et gouverne la pluie, la neige, la grêle, le tonnerre et les autres phénomènes; l'archée de l'eau forme les sels, les pierres, les métaux; l'archée de la terre, les plantes et les arbres. De même qu'il y a un archée universel attaché à chaque élément, chaque corps a encore son archée individuel. La matière est préparée dans les proportions voulues par l'archée élémentaire, et cette matière ainsi préparée devient un corps déterminé sous l'influence de l'archée particulier. Tout est donc vivant : tout corps, toute essence renferme et cache un esprit qui seul peut être cause de force et de puissance. (V. Rixner et Sieber, Vie et doctrines des physiciens célèbres. P. 1, p. 73.)

Paracelse part d'un principe dont personne ne conteste la vérité : l'élément materiel seul ne suffit point à l'explication des corps ; il faut tenir compte aussi d'un élément

dynamique. Mais il n'est pas heureux dans le choix de ce principe : il lui donne une nature spirituelle qui le conduit à une conception fantastique de la nature, aux aberrations de la magie et de l'astrologie. En accordant aux corps inanimés une âme, un esprit, on les élève au-dessus de leur sphère pour en faire un jeu de fantasmagories, aussi creuses qu'absurdes.

C. Deleau.

ÉTUDE SUR LE RIGORISME.

Le rigorisme n'est pas toujours une hérésie, puisqu'il n'est pas toujours une doctrine. Mais il avoisine bien souvent l'erreur, puisque pour appuyer sa manière d'agir, il est fréquemment obligé d'invoquer des principes qu'une saine théologie ne saurait avouer.

Le rigorisme n'est pas non plus une nouveauté. De tout temps il s'est rencontré des esprits enclins à l'exagération de la vérité et assez disposés à faire appliquer la loi avec une rigueur excessive. Les pharisiens furent des rigoristes. Montan et les novatiens furent des rigoristes, ainsi que plusieurs des sectaires que virent les différentes époques de l'histoire ecclésiastique. Que dis-je ? il n'est peut-être pas une seule église particulière qui n'ait été plus ou moins éprouvée par le rigorisme de quelques-uns de ses docteurs.

Je me trompe, l'Église romaine n'a jamais été infectée de l'esprit rigoriste. Bien des fois le pharisaïsme de quelques docteurs hypocrites ou abusés a voulu l'entamer. Vains efforts ! Le rigorisme n'a jamais pu trouver accès auprès de ces pontifes que l'erreur ne peut atteindre, et sur qui repose perpétuellement, pour le salut du monde, l'esprit même du Sauveur Jésus. Il ne s'est pas plutôt montré, qu'il a été foudroyé par les anathèmes des papes. Il a dû s'enfuir devant le *Nihil innovetur* de S. Étienne ; le *Non est neganda pœnitentia postulanti*, de S. Innocent I ; le *In dispensandis Dei donis non debemus esse difficiles*, de S. Léon

le Grand. Oui, c'est la gloire de l'Église romaine de n'avoir jamais connu d'exagérations ni d'excès d'aucune sorte. Elle n'a jamais cessé d'être la colonne immobile de la vérité, et la fidèle gardienne du dépôt de la révélation (1).

Cependant, il est des époques où le rigorisme a exercé plus de ravages ; il existe surtout des hérésies qui ont eu avec lui une connexion plus intime, et qui ont davantage contribué à son progrès désastreux. Personne ne me contredira assurément, si j'affirme que le jansénisme a, bien plus que toute autre hérésie, contribué à développer les principes des rigoristes. Qui ne sait que le rigorisme doit sa plus brillante fortune aux efforts de Saint-Cyran et d'Arnauld ?

J'ai déjà étudié la triste influence du jansénisme sur l'administration des sacrements (2), et j'ai montré que le rigorisme des sectaires allait tout droit à fermer la porte du confessionnal et du tabernacle. Je veux aujourd'hui examiner le rigorisme dans son ensemble, le prendre à son origine, le suivre dans sa marche, et finalement rechercher si dans son passage il n'a point laissé de fatales empreintes.

Tel est le but du présent travail, que je ne puis entreprendre sans une observation préalable de la plus haute importance.

C'est le propre du rigorisme janséniste de ne vouloir presser à l'excès la loi divine que pour l'anéantir. Comment, en effet, un homme peut-il se résoudre à suivre les

(1) Veut-on saisir le véritable esprit de l'Eglise par rapport à la conduite des âmes? Qu'on lise les admirables prières de la liturgie romaine pour le temps du carême. La pénitence y est inculquée, oui : mais avec quelle douceur! Comme on y sent l'influence du cœur de Celui qui *aime les âmes, dont le joug est doux*, et qui réclame pour attributs de prédilection la *miséricorde* et la *charité !*

(2) Voir dans la *Revue* (1866 et 1867), une série d'articles intitulés : *Le Jansénisme et les Sacrements.*

préceptes d'un Dieu qui peut-être *l'a prédestiné à la damnation éternelle*, ou qui *lui refuse les secours nécessaires de la grâce?* Comment persévérer dans la pratique des commandements du Seigneur, avec une doctrine aussi sauvage? (1) Le désespoir ou le libertinage découlent naturellement d'un pareil système théologique.

La secte a bien nié la réalité de ses hypocrites desseins. Mais que peuvent ses dénégations intéressées, en présence de témoignages et de faits irrécusables?

Le lecteur me permettra d'insister un peu sur ce point. Je veux lui mettre sous les yeux les accusations qui furent intentées par les contemporains contre les premiers auteurs du jansénisme. Je lui présenterai aussi les propres aveux des sectaires.

PREMIÈRE PARTIE.

I.

Voici ce qu'on lit dans un écrit imprimé en 1654, sous le titre de *Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle secte des jansénistes*, par Filleau, premier avocat du Roi au présidial de Poitiers :

« On résolut d'attaquer les deux sacrements les plus « fréquentés par les adultes, qui sont celui de la Pénitence « et celui de l'Eucharistie. Le moyen d'y parvenir fut ou- « vert par l'éloignement que l'on en procurerait, non en « témoignant aucun dessein de faire en sorte qu'ils fussent « moins fréquentés, mais en rendant la pratique si difficile,

(1) Le mot est de Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, t. I, ch. 4. — Le rigorisme a été parfaitement dépeint dans le *Traité de la perfection de l'état ecclésiastique* du P. Belon. Il faut lire le chapitre 20, portant ce titre : *Qu'un ecclésiastique doit être autant en garde contre une morale trop sévère, que contre la morale relâchée.*

« et accompagnée de circonstances si peu compatibles « avec la condition des hommes de ce temps, qu'ils res- « tassent comme inaccessibles, et que dans le non-usage, « fondé sur ces belles apparences, on en perdît par après « la foi.

« On y proposa aussi d'élever la grâce à un tel point « qu'elle opérât tout toute seule, de nier celle qui est suf- « fisante aux hommes ; de renverser la liberté du franc-ar- « bitre ; de lui imposer une nécessité de plier sous la grâce « victorieuse ; de publier que Notre-Seigneur Jésus-Christ « n'était point mort pour tous les hommes, et cela à des- « sein de prévenir les esprits, et leur ayant persuadé ces « faussetés, de tirer des conséquences par après qui rui- « neraient facilement l'Évangile, les mystères et les sacre- « ments.

« Car, disaient-ils, si nous pouvons une fois imprimer « cela dans les esprits de ceux qui nous écouteront ou li- « ront les ouvrages que nous ferons sur telles matières, ils « ne pourront plus rester fermes dans leur première « créance, et il nous sera facile de leur persuader que l'ou- « vrage de la Rédemption des hommes est supposé, puis- « que le tout ne dépend que de la grâce seule efficace, et « à laquelle on ne peut résister ; et que d'ailleurs, quelque « effort qu'on fasse pour accomplir les commandements de « Dieu, il y en a qui sont impossibles, et que même la grâce « manque pour les rendre possibles. A quoi donc un Ré- « dempteur, à quoi des sacrements, à quoi tous ces con- « seils évangéliques? On sera sauvé ou damné quelque « chose que l'on fasse, suivant qu'il plaira à Dieu.

« Mais d'autant, dit l'un d'eux, qu'il ne sera pas si facile « de surprendre les esprits des directeurs et conducteurs « de consciences, comme il le sera d'agir sur les esprits fai- « bles et simples de quelques catholiques, et que dans les « propositions qui leur en seront faites, ils auront peut-être

« recours aux mêmes directeurs qui résoudront ces diffi-
« cultés, il est nécessaire de pourvoir à cet inconvénient,
« auquel l'un de la Compagnie se chargea d'apporter le re-
« mède nécessaire, qui ne consistait qu'à les décréditer,
« ou diminuer l'autorité et la créance de leur direction,
« qu'ils feraient paraître totalement intéressée. »

Ainsi parle Filleau du projet qui aurait été concerté par les jansénistes dans la fameuse assemblée de Bourg-Fontaine. On voit par là que la secte voulait ruiner le Christianisme, en abolissant successivement la pratique des sacrements, le dogme de la grâce et l'autorité des ministres de Dieu. Il va sans dire qu'ils n'avaient pas oublié l'autorité du Pape : ils décrétèrent donc qu'on détruirait dans l'esprit des fidèles la croyance traditionnelle à l'infaillibilité du Pontife romain.

Pour être vrai, je dois reconnaître que la réalité du projet de Bourg-Fontaine a été fortement contestée. Arnauld et les gens du parti crièrent à la calomnie. Mais leur indignation même n'était-elle point un aveu ? Bayle semble avoir cru à la réalité du fait. M. Sainte-Beuve n'était pas non plus éloigné d'y croire. « Quant à moi, dit-il, le sim-
« ple fait d'une conférence entre Jansénius, Saint-Cyran,
« et un ou deux autres peut-être ne me paraît aucunement
« impossible, ni même improbable à cette date. Il a dû se
« passer à Bourg-Fontaine ou ailleurs, en cette année
« (1621), quelque chose comme cela (1). »

Tout bien pesé, je dirai volontiers avec M. l'abbé Maynard : « Tout cela (la défense des jansénistes) est bien
« faible, et vraiment le récit de Filleau reposait sur des
« preuves un peu plus solides. Si l'axiôme de logique *Ab*
« *actu ad posse valet illatio* peut trouver ici son application,
« on doit en conclure qu'il est au moins fort possible que

(1) *Port-Royal*, t. I, p. 303 note.

« le dessein de détruire le Christianisme ait été pris à « Bourg-Fontaine, car les différents points qui l'auraient « composé ont été essayés par Saint-Cyran et ses disciples : « voilà qui est incontestable (1). »

II.

Un opuscule quelque peu satirique, écrit vers la fin du XVIIe siècle, sous ce titre : *Description du jansénisme* (2), nous offre de curieux détails sur le zèle du parti à s'éloigner des sacrements.

« On ne sait pas encore bien nettement ce qu'ils (les « jansénistes) pensent de l'Eucharistie....

« Ils ont tant de respect pour l'Eucharistie, qu'un de « leurs grands souhaits serait d'en être privé toute leur « vie par humilité, et même à l'heure de la mort.

« En quelques lieux, ils gagnent des prêtres pour ne « dire la messe que rarement, afin d'en introduire la cou- « tume...

« Leurs prêtres se plaisent fort à entendre plusieurs fois « le même péché de la bouche de leurs pénitents. Après « qu'ils leur ont donné la peine de tout dire, le plus sou- « vent ils leur refusent l'absolution qu'ils demandent, sans « aucune raison qui le mérite, et ils les consolent avec des « promesses. Cette redite établit quelquefois une grande « familiarité sur des matières fâcheuses entre des personnes « qui n'en devraient pas avoir, ou elle cause une honte « excessive qui en éloigne plusieurs du tribunal, plutôt « résolus de périr que d'acheter leur grâce par ces con- « fessions redoublées, et qui ne sont point nécessaires.

« On assure que les docteurs du pays ne regardent point

(1) *Saint Vincent de Paul*, t. II, p. 223.

(2) L'opuscule étant devenu fort rare, les rédacteurs des *Analecta juris pontificis* l'ont réimprimé dans la 63e livraison.

« l'absolution comme une chose fort effective. Ils ensei-
« gnent qu'elle n'est qu'une simple déclaration de la grâce
« qu'on a obtenue par la douleur intérieure ; qu'un homme
« s'en peut bien passer ; et que le prisonnier élargi se doit
« soucier fort peu qu'on lui dise que le geôlier a ouvert la
« porte, ou qu'on ne lui en parle point.

« C'est dans cette pensée qu'ils ne se pressent pas de
« donner l'absolution. Ils la refusent assez souvent aux
« mourants, et les renvoient à la semaine suivante....

« Les jansénistes parlent beaucoup de pénitence publi-
« que..... Comme l'abstinence de l'Eucharistie leur sem-
« ble le plus méritoire de tous les jeûnes, ils comptent les
« semaines et les mois qu'ils s'en sont privés, pour s'en
« faire un sujet de grande consolation. Quelquefois ils lais-
« sent passer la fête de Pâques, et disent à leurs bons
« compatriotes : *Dieu merci, voilà bientôt deux ans que je ne*
« *me suis pas approché du Seigneur, j'en attends une grande*
« *force. Celui qui récompense les humbles me fera des grâces*
« *qu'Il ne donne point à ces intempérants de Communion, qui*
« *croiraient mourir de faim s'ils n'étaient toujours à la sainte*
« *table.* Aussi ont-ils souvent ce mot à la bouche : *Seigneur,*
« *retirez-vous de moi, car je suis un homme pécheur,* plutôt
« que celui-ci : *Venez à moi et je vous soulagerai.* »

Quiconque a lu les *Mémoires du P. Rapin*, ou quelque bonne histoire de l'Église pendant les trois derniers siècles, accordera sans peine que la satire du jansénisme n'est point sortie des bornes de la vérité.

III.

Les jansénistes ont d'ailleurs pris soin de nous édifier d'une manière exacte sur le but qu'ils poursuivaient, et sur les moyens qu'ils prétendaient employer pour l'atteindre. Je veux parler d'une instruction secrète qui était adressée

aux chefs du parti, sous ce titre : *Réglements et instructions de messieurs les disciples de saint Augustin de l'union.* Une indiscrétion ou un oubli ayant fait tomber ce précieux document entre les mains du Nonce Apostolique, la pièce fut envoyée à Rome, et enregistrée aux archives du Saint-Office, où le P. Rapin l'a lue et copiée intégralement (1). Je me contente d'en extraire les passages qui se rapportent à notre sujet.

« Pour bien s'établir auprès des peuples.... on publiera « partout que la doctrine de l'Église, comme on l'a mise en « usage, est trop large, — que les pénitences ordinaires ne « sont nullement conformes aux péchés et à la pratique de « l'Église primitive ; — qu'on profane le saint Sacrement « de l'autel plutôt qu'on ne l'honore de la façon qu'on fré- « quente aujourd'hui la sainte Communion.

« On déclarera les abus qui se sont glissés dans l'Église « par la conduite des religieux, et par le droit qu'ils se sont « donné de se faire suivre au mépris des paroisses et des « vrais pasteurs.....

« Ils seront soigneux de recueillir tout ce qui a été écrit « contre les moines, pour s'en servir dans les rencontres, « en sorte toutefois qu'il y paraisse plus de zèle que d'ani- « mosité.

« Ils feront connaître aux peuples l'ignorance des reli- « gieux et leurs dérèglements, et ils ruineront, s'il est pos- « sible, la vénération qu'ils ont pour eux, ce qu'on fera « doucement et sans scandale. »

Aux fervents et aux dévots ils représenteront :

« Qu'il y a bien des choses nécessaires afin que les « actions de piété soient agréables à Dieu, et que la prin- « cipale est la grâce, sans laquelle les meilleures actions « sont des péchés.

(1) *Mémoires du P. Rapin*, t. III, p. 31 et suiv.

« Que l'orgueil corrompt souvent les meilleures ac-
« tions, et que le plus criminel est de croire que nous ayons
« aucune part aux actions de piété que Dieu fait en nous,
« et que nous puissions y avoir aucun mérite ;

« Que la plus grande gloire et la plus grande vertu
« de l'homme est de croire que la grâce fait tout en nous
« et sans nous.

« Ils diront aux indévots et à tous ceux qui sont portés
« au libertinage :

« 1° Que Dieu a résolu de toute éternité notre salut ou
« notre damnation, et que nous ne pouvons changer ses
« arrêts ;

« 2° Que les pratiques de mortification des moines ne
« servent de rien si l'on n'est en grâce ; — que c'est la
« grâce, et non pas nos œuvres, qui fait notre mérite, si
« mérite il y a ; et que, si nous ne sommes en grâce, ces
« bonnes œuvres sont des péchés mortels ;

« 3° Que si le Concile de Trente enseigne le contraire,
« il faut dire qu'il n'était pas œcuménique, et qu'il n'était
« composé que de moines, ou semblables autres ;

« 4° Que tous les savants et bons esprits sont jansé-
« nistes ;

« 5° On leur dira ce qu'on ne dit pas aux autres qui
« n'en sont pas capables, que Jésus-Christ n'est pas mort
« pour les réprouvés, qu'il ne leur donne aucune grâce,
« pas même suffisante, parce qu'ils en abuseraient, et qu'il
« n'y a point de grâce qui ne soit efficace et victorieuse ;
« qu'elle est efficace sans aucune coopération de notre
« part...

« Les disciples de saint Augustin auront grand soin de
« traiter nos seigneurs les prélats avec de grandes sou-
« missions, et messieurs les prêtres avec bien du respect
« et de la cordialité, pour leur marquer qu'ils savent

« mieux reconnaître la dignité sacerdotale que les reli-
« gieux.

« Ils feront entendre aux prêtres que les moines n'ont
« que du mépris pour eux, que la direction des âmes et le
« ministère de la prédication leur appartiennent de droit,
« privativement à tout autre, et que les moines n'en sont
« en possession que par usurpation ; — qu'ils ne sont point
« dans l'ordre de la hiérarchie, et que leur office n'est que
« de pleurer leurs péchés, prier dans la solitude et non pas
« prêcher... »

L'authenticité de cette pièce ne nous serait-elle pas garantie d'ailleurs, qu'elle s'affirmerait par une recommandation tout à fait conforme aux habitudes du parti. Il y est dit que s'ils sont en rapport avec des gens suspects, « ils
« ne feront point de difficulté de désavouer la doctrine de
« l'évêque d'Ypres, et de dire qu'ils ne sont point jansé-
« nistes. » — Et l'on ajoute à la fin que « si par malheur ces
« instructions tombaient en des mains ennemies, tous les
« disciples les désavoueront ou de bouche, ou même par
« écrit, s'il est expédient pour le bien de cette union. »

On le voit : les jansénistes n'étaient pas entièrement brouillés avec les restrictions mentales. Ils savaient même faire bon accueil au mensonge proprement dit : M. Sainte-Beuve, leur admirateur, est obligé de regretter qu'ils n'aient pas su toujours mettre leur pratique d'accord avec leur doctrine. — Et puis, n'y a-t-il pas quelque perfidie dans ce respect que l'on recommande de témoigner aux prélats, de façon à donner une leçon aux religieux !

Mais revenons.

Donc, l'instruction des disciples de saint Augustin nous offre une révolution rigoriste à introduire dans l'administration des sacrements, — l'éloignement à inspirer aux fidèles de la direction des religieux, — une sollicitude affectée pour procurer aux curés le recouvrement de droits

confisqués par des usurpateurs prétendus. Triple moyen qui fait admirablement les affaires du rigorisme janséniste. Otez, en effet, la direction des religieux ; obligez les fidèles à recourir toujours et nécessairement au ministère de leur curé, surtout quand celui-ci est imbu de principes sévères à l'excès ; enlevez au peuple le bienfait des missions comme la secte le voulut faire ; n'est-il pas vrai que le joug du Seigneur n'est point à beaucoup près, le joug doux et suave de l'Évangile ?

Le Christianisme entendu par les nouveaux docteurs, se rapproche sensiblement des rigueurs de la loi ancienne. A les entendre, la manifestation des consciences, qui demande une parfaite spontanéité, serait règlementée par des prescriptions gênantes au point de fermer les cœurs, Conçoit-on la peine d'une âme à qui l'on vient dire : *Voilà le prêtre qui vous est destiné ; nul autre que lui ne recevra l'aveu de vos misères !* Sans doute les fidèles sont heureux que la Providence leur députe un pasteur pour prendre soin d'eux, et leur dispenser les secours spirituels. Mais cette vénération et cette reconnaissance peuvent se trouver d'accord avec une pleine liberté de se choisir un confesseur. Les rigoristes du Port-Royal ne veulent pas d'une aussi légitime liberté.

IV.

Enfin, je présume que le lecteur ne sera pas fâché de se voir mettre sous les yeux quelques fragments d'un opuscule italien imprimé en 1787, et intitulé : *Ligue de la Théologie janséniste avec la Philosophie contre l'Église.* L'auteur s'y propose de rendre sensibles les ravages exercés par le jansénisme ; il s'inspire des faits nombreux fournis par l'histoire, et par une vue rétrospective, il suppose un complot formé dès le début entre les philosophes et les chefs

de la secte. Le langage des orateurs n'a donc de réel que la parfaite exactitude des résultats signalés et promis dans ce conventicule fictif. Du reste, Pie VI estimait fort cet ouvrage, qu'il recommande en ces termes dans la Réponse aux quatre électeurs métropolitains d'Allemagne, sur les *Nonciatures Apostoliques* : « Cette manière d'agir des nova-« teurs, pleine d'artifice, est très-bien développée dans un « livre intitulé : *Ligue*, et qu'il sera très-utile de lire en « entier. » — Par contre, les jansénistes n'ont pas manqué d'agir puissamment contre un tel dénonciateur. Le livre disparut presque partout. Le rédacteur des *Analecta Juris* a eu l'heureuse idée de le reproduire dans sa 84e livraison.

Écoutons ce nouveau témoin :

« Après avoir fait jouer à notre gré, pour détruire la « hiérarchie ecclésiastique, les maximes les plus flatteuses « et les passions humaines les plus subtiles et les plus ca-« chées (1), nous nous servirons des vertus mêmes des « hommes pour anéantir la discipline actuelle.

« Nous dirons d'abord que nous voulons ramener dans « l'Église les usages de la vénérable antiquité : ce principe « enchantera les hommes savants et zélés..... Nous cite-« rons les abus introduits, les corruptions impies, les pro-

(1) Le jansénisme travailla avec une habileté satanique à bouleverser les saintes notions de la hiérarchie. C'est aujourd'hui un fait avéré que la négation systématique de l'*infaillibilité du Pape* date de Saint-Cyran et d'Arnauld. Seulement, comme la secte rencontrait devant elle une tradition qu'il n'était point aisé de démolir, elle usa de finesse. On se mit à exalter outre mesure les droits sacrés et *imprescriptibles* de l'épiscopat. On répéta sur tous les tons que les grands priviléges du Pape ne pouvaient subsister sans faire tort aux droits des évêques : ils n'étaient donc pas réels, et dataient des fausses décrétales. — En même temps le parti flattait les curés, en leur attribuant des droits épiscopaux. Cette tactique échoua souvent ; mais par malheur elle ne réussit que trop. Finalement les jansénistes aboutirent à leur but : un moment ils furent les maîtres. Ils purent se féliciter d'avoir agi selon la maxime : *Divide et impera*.

« fanations... Nous affirmerons que ces abus sont nés de « la discipline actuelle.....

« Nous soutiendrons les maximes les plus rigides en tout « ce qui concerne les mœurs.... Ainsi l'amour de Dieu sera « porté à une pureté et une sublimité à laquelle l'homme « devra désespérer de pouvoir jamais atteindre. La sainte « crainte de Dieu et de ses châtiments, ordinairement très- « salutaire à l'homme, sera rejetée comme purement ser- « vile ; nous dirons que c'est un piége pour les âmes, un « obstacle au salut.

« La douleur des péchés, la pénitence, la componction « spirituelle seront élevées à un tel degré qu'on devra se « tenir éloigné du sacrement de Pénitence pour ne pas le « profaner. Les dispositions nécessaires pour approcher de « l'Eucharistie seront dépeintes assez sublimes pour que « l'humilité se fasse un strict devoir de s'en éloigner pen- « dant des années. Les tribunaux de Pénitence n'offriront « aux pécheurs que des jugements rigoureux qu'on ne « tempèrera jamais par aucune parole qui laisse entrevoir « aux pénitents l'espérance du pardon..... L'absolution « des péchés graves sera différée jusqu'à l'article de la « mort, afin de s'assurer de l'amour dominant : par consé- « quent, les chrétiens, pendant leur vie, ne fatigueront « plus les curés par d'ennuyeuses confessions. A la faveur « de ces principes, on insinuera à tous les catholiques un « désespoir absolu, et ils s'endormiront tranquillement « dans l'état où les passions les auront une fois précipités.

« Nous ne sommes pas encore arrivés au point d'atta- « quer la présence réelle de Jésus-Christ dans le Sacre- « ment de l'autel, mais notre grand théologien Arnauld, « par son livre de la *Fréquente Communion*, en a presque « supprimé l'usage..... Ainsi en mettant alternativement « en jeu la morale rigide et la foi faible, nous espérons « amener les catholiques au calvinisme pratique, et de

« là il sera très-aisé de les faire passer à en admettre la « théorie....

« Voulez-vous abroger insensiblement la messe, et dé- « tourner le peuple d'y assister? Prêchez avec emphase « le mérite et l'excellence de la *messe de paroisse* ... « Poussez à l'excès les maximes sur cet article... Nous dé- « finirons que celui qui manque à la messe de paroisse « commet un péché mortel. Nous tâcherons même que « certains évêques les frappent d'excommunication, sans « examiner s'ils le peuvent ou non... Nous nous arrange- « rons pour que la messe de paroisse soit si longue, si « chargée de préparations, d'instructions, que le peuple « n'y assiste pas, pour ne pas abandonner si longtemps « la maison et les enfants... Si le peuple se plaint de la « longue durée de la messe, nous déploierons notre zèle, « en nous écriant que *la ferveur des Chrétiens a disparu*, « *que la réforme des mœurs déplaît*...

« ... Voulez-vous d'un seul coup retrancher la confes- « sion auriculaire? Servez-vous du prétexte de la vraie « douleur et de la sincère détestation du péché... Donc « retranchons la confession des péchés véniels, qui n'est « pas commandée, et qui n'était pas en usage dans les « premiers siècles : car de telles confessions sont ordi- « nairement destituées de vraie douleur. En conséquence, « il est mieux de s'en abstenir... Quant aux péchés « graves, conservez le même principe, savoir que la dou- « leur est nécessairement requise pour la confession. Nous « établirons que pour s'assurer qu'on a cette détestation « du péché, il faut prolonger les preuves de l'amour do- « minant dans l'âme du pénitent. Qu'on diffère donc l'ab- « solution pendant plusieurs années, et, pour être plus « sûr, jusqu'à l'article de la mort... Nous ne manquerons « pas non plus de recevoir les pénitents avec un ton fort « dur, qu'ils imagineront produit par l'horreur que nous

« causent leurs péchés. Nous leurs dirons tout ce qui « pourra les effrayer, et rien de ce qui devrait les encou- « rager. Ils ne verront jamais en Dieu qu'un inexorable « tyran. Voilà le plus sûr moyen de faire cesser la confes- « sion : c'est d'employer la douleur que doit produire la « faute, à fermer pour toujours la bouche des péni- « tents....

« Voulez-vous qu'il n'y ait plus de communions? Fixez « le temps où l'on doit s'y présenter. Faites revivre la « coutume de la vénérable antiquité, de communier avec « des hosties consacrées à la messe qu'on entend, et pas « autrement... Disposez les choses de manière qu'il n'y « ait qu'un seul prêtre dans chaque paroisse... Prescrivez- « lui de célébrer une messe de très-longue durée... Le « prêtre n'aura ni le temps ni la volonté d'écouter les « confessions des paroissiens ; le peuple ne pourra jamais « trouver la facilité de communier... »

Je le répète. Le document qu'on vient de lire ne nous donne qu'un résumé des résultats espérés et obtenus par les efforts incessants du Jansénisme ; mais il est d'ailleurs parfaitement fidèle. L'histoire à la main, on peut défier tout démenti.

Donc, rien de plus certain. Le rigorisme janséniste a voulu fatiguer, torturer, désespérer les âmes, afin de les précipiter dans le fatalisme le plus abject. Il a fait de Dieu un tyran, et de sa religion un instrument de torture. Pour appuyer ses cruelles applications à la loi du Seigneur, ils invoquaient des dogmes pervers et abominables, dont sa pratique était une conséquence naturelle.

De plus, en affectant, comme il le faisait, de recourir sans cesse *à la vénérable antiquité*, le rigorisme moderne ne donnait-il pas une atteinte considérable à l'autorité de l'Église? Car enfin, on n'en appelle au passé, que parce que le présent semble défectueux ; et quand ce présent existe

avec et par l'autorité de l'Église, un semblable appel ne suppose-t-il pas dans l'Église elle-même un défaut d'autorité ou de sainteté ? Et pourtant il est de foi qu'à chaque instant de la durée, l'Église est sainte et également puissante, puisqu'elle ne cesse pas d'être investie de la force même de Jésus-Christ.

C'est de ce rigorisme chagrin que Fénelon disait, à propos de la nouvelle édition du Rituel de Cambrai :

« Nefas est minoris facere recentiores quam antiquiores « Ecclesiæ ritus. Neque enim Ecclesia senescendo minus « sapit, aut Spiritu promisso sensim destituitur. Profecto « non satis catholice sentit quisquis non fatetur, pari « omnino auctoritate pollere ritus in decimo octavo ac « ritus in quarto seculo ab Ecclesia institutos. Immota « enim stat hæc Augustini sententia unicuique sæculo « æque aptanda : *Si quid horum tota per orbem frequentat « Ecclesia,... quin ita faciendum sit, disputare, insolentis- « simæ insaniæ est* (1) »

Le rigorisme janséniste touche donc à l'hérésie par plus d'un point. Il se confond avec elle et ne peut en être séparé. Il constitue une hérésie d'un ordre à part.

Du reste, n'allons pas croire que l'antiquité, si souvent invoquée par les jansénistes, soit favorable à leur système. Ces messieurs avaient une puissance prodigieuse d'affirmation. Les SS. Pères et les Conciles apparaissent nombreux sous leur plume. Le lecteur novice encore dans les choses théologiques, se sent obligé d'obéir à des écrivains qui lui disent résolûment : *Il est certain... Il est incontestable... Tout homme instruit sait... Une saine critique a démontré... Il n'est plus permis de soutenir...* etc. Comment ne pas se rendre en présence d'affirmations aussi nettes ?

(1) *Mandatum de rituali edendo*, Œuvres complètes, t. XVIII (édit. de Lebel).

Mais ce qui subjugue un lecteur inexpérimenté ne fit jamais peur aux hommes versés dans la science théologique. Petau, Francolini, Dechamps et bien d'autres théologiens abordèrent sans pâlir ce fantôme d'érudition janséniste, qui ne put tenir à leur approche. Imitons-les, et nous verrons aussi s'évanouir ce pompeux appareil de science, dont le prestige fascine encore beaucoup de gens. — C'est de l'école janséniste que Fénelon écrivait au cardinal Gabrielli :

« Antesignanos hujus factionis Paulum Sarpi, de Do-
« minis, Richerium, innumerosque alios nostræ ætatis forte
« pejores herreo. *Nihil est certum quod non fastidiant et non*
« *impugnent ; nihil abnorme et inauditum quod non asserant.*
« Horum principiis imbuti doctores qui nobilium juvenum
« studia moderantur, omnium studiorum fontes hoc ve-
« neno inficiunt. Ita juvenes futuri aliquando Episcopi vel
« præcipui insignium Ecclesiarum doctores pessime insti-
« tuuntur. Non sic majores, non sic. Sensim corrumpitur
« pura et antiqua Cleri institutio. Jam obliteratur, jam
« sordescit et jacet sobria hæc et temperata, quam com-
« mendat Apostolus, sapientia. Deridetur justorum sim-
« plicitas. Imminet horrendi schismatis periculum. Impu-
« dentissime dictitant meticulosam esse Romam, atque
« incertam animi, ita ut de suis viribus diffidens, sola
« dexteritate polleat, neque quidquam nitide ac præcise
« determinet, sed inani verborum fastu, uni suæ aucto-
« ritati tuendæ consulat... Hos equidem homines plus
« quam hæreticos a nostra communione jampridem se-
« clusos metuerim ; quippe qui intra Ecclesiæ septa im-
« pune grassantur. Hos optarim vehementissime refelli a
« scriptoribus qui sobriæ critices periti, effrænatam hanc
« criticem retundant. Quo magis autem se metui et pal-
« pari putant, eo magis elati omnia sibi permittunt. Quid-
« quid heterodoxum scriptis asseruerint, si Sedes Aposto-

« lica taceat, ejus silentio comprobari gloriantur (1). »

Paroles d'or, qui présentent aujourd'hui de nombreuses et tristes applications !

Passons maintenant à l'examen des témoignages fournis par les jansénistes eux-mêmes contre leurs propres doctrines.

V.

Les principes du grand Arnauld sont connus. On sait l'horreur qu'il professait pour le *probabilisme*, source unique, selon lui, de tous les scandales qui remplissent le monde; et son éloignement de toute contrition que l'*amour dominant* n'informe pas.

Arnauld a sur ces deux points obtenu l'assentiment de toute la secte.

Cependant le coryphée du parti ne voulait point passer pour rigoriste. Il tenait à faire savoir qu'il n'était nullement opposé à la participation de la Sainte-Eucharistie ; qu'il approuvait davantage le prêtre qui s'approche de l'autel par amour, que celui qui s'en éloigne par crainte ; et qu'il voyait de bon œil la communion qui se fait tous les huit jours ou plus souvent encore. — Malheureusement il détruisait tout cela par les pénibles épreuves qu'il imposait comme condition nécessaire de la réception des sacrements. Le parti n'eut réellement rien à modifier dans l'enseignement du maître.

Ainsi, Arnauld exigeait que le confesseur fît un fréquent usage du délai de l'absolution, délai qu'il autorisait même pour des péchés véniels quelconques. « Ce que dit M. Val-

(1) *Epistola IIIa ad card. Gabrielli.* nº X. Append. ad dissertat. de auctorit. S. Pontificis. — Remarquez en passant que, dans ses odieux pamphlets, l'abbé Gratry a eu l'impudence d'affirmer que Fénelon adressait ces foudroyantes paroles aux défenseurs de l'Infaillibité du Pape.

« loni, écrivait-il à l'évêque de Castorie, s'entend de soi-« même, si ce n'est cette dernière clause, *qu'il faut que « ces péchés véniels procèdent d'une cupidité dangereuse, qui « pourrait facilement conduire au péché mortel.* Je ne crois « point du tout que cela soit nécessaire Si cela était, il n'y « aurait guère de bonnes personnes à qui on pût différer « l'absolution pour des péchés véniels (1). »

Il estimait si puissante l'efficacité de ces absolutions différées, qu'il n'hésitait pas à déclarer que la réforme des abus en dépendait presque exclusivement. Voici comme il s'en exprimait au prince Ernest, Landgrave de Hesse.

« C'est ce qu'on pourrait dire à Son Altesse sur l'abus « des méchantes communions précédées par de fausses ab-« solutions, qu'elle assure être si commun dans son dio-« cèse, aussi bien que dans le reste de l'Allemagne. « Quand M. Stenon ne devrait servir qu'à former une « douzaine de pasteurs, qui le banniraient de leurs pa-« roisses en y introduisant l'usage légitime du sacrement « de Pénitence, tel que l'explique M. l'évêque de Castorie « dans son livre de *Legitimo usu clavium*, qui est le second « de son *Amor pœnitens*, ce serait un si grand bien et qui « pourrait avoir des suites si avantageuses, que Votre « Altesse en devrait savoir gré toute sa vie à ceux qui le « lui auraient proposé (2). »

Dans son enthousiasme, Arnauld bénit le Seigneur de l'avoir choisi pour la propagation d'un remède aussi merveilleux :

« J'ai cru ne travailler que pour Dieu et pour l'Église « en faisant le livre de la *Fréquente Communion.* On en voit « présentement le fruit en France, où il est universellement « approuvé (3). »

(1) *Œuvres complètes*, t. II, lettre 506e (Paris 1775.)
(2) *Ibid.*, lettre 546e.
(3) *Ibid.*, lettre 540e.

« Je suis trop persuadé de l'éminente vertu de M. de Pa-
« lafox pour n'en pas parler comme d'un très-grand saint...
« Mais j'aurai soin de marquer qu'on aurait tort de croire
« qu'on ne puisse être saint et avoir quelque défaut et
« quelque manquement de lumière. Il n'est pas étrange
« qu'il n'ait pas été éclairé sur le *délai de l'absolution*. Il
« n'y a presque personne qui le fût en France avant le livre
« de la *Fréquente communion*. Et c'est ce qui fut cause qu'il
« fit tant de bruit, les uns condamnant ce qui y était dit
« sur ce sujet comme une nouveauté blâmable, et les
« autres en étant ravis, et y donnant une approbation
« extraordinaire. Il ne paraît point aussi que l'utilité de ce
« délai ait été connue à saint Philippe de Néry, et je pense
« qu'on doit dire la même chose du cardinal de Bérulle
« et du P. de Condren. Tout ce qu'ils faisaient au plus, est
« qu'ils refusaient l'absolution à ceux qui témoignaient ne
« vouloir pas quitter leurs péchés ; mais pour ceux qui té-
« moignaient les vouloir quitter, je doute fort qu'ils ne
« leur donnassent pas l'absolution. A Louvain on a été
« fort longtemps, depuis le livre de la *Fréquente communion*,
« à ne point user de délai ; et ce n'est que depuis la *Mé-*
« *thode* de M. Huygens, qu'on a commencé à en user... Il
« me semble donc qu'il serait fort injuste de trouver mau-
« vais que je parlasse de M. de Palafox, comme d'un des
« plus grands saints de ce dernier siècle, parce qu'il n'au-
« rait pas vu assez clair sur une matière sur laquelle on
« était de son temps très-peu éclairé (1). »

« Avant le livre de la *Fréquente communion*, la France
« était à peu près au même état que Votre Altesse dit que
« l'Allemage est présentement, et presque tous les pécheurs,
« quels qu'ils fussent, y étaient absous avec la même faci-
« lité. C'est ce qui fut cause qu'il fit tant de bruit lorsqu'il

(1) *Ibid*, t. II. Lettre 738e, (à Mgr du Vaucel, 30 septembre 1689).

« parut. Ce fut une nouveauté qui surprit le monde, mais « qui fut reçue fort diversement. Il fut approuvé par beau- « coup d'évêques et de docteurs, et estimé par beaucoup de « gens de toute sorte de conditions. Mais il eut aussi de « violents adversaires, qui s'élevèrent contre l'auteur avec « tant d'emportement, qu'ils le voulurent faire passer pour « le chef d'une secte à qui ils donnaient le nom d'Arnal- « distes. Cependant, qu'est-il arrivé? La pratique re- « commandée par ce livre s'est peu à peu tellement éta- « blie, qu'il y a peu de diocèses en France où les évêques « ne l'aient recommandée, ou par des ordonnances parti- « culières ou par les instructions de saint Charles qu'ils « ont publiées... (1). »

Si les paroles qu'on vient de lire ne semblent pas exemptes d'un léger sentiment de vanité pour une découverte de cette importance, elles ont du moins le mérite de la franchise. Nous y apprenons que le *délai de l'absolution*, entendu au sens janséniste, est d'invention récente : *saint Philippe de Néri, le grand confesseur entre tous, ne la connaissait pas !* Il aurait pu ajouter que *saint François de Sales* ne la connaissait pas non plus. — Rien de plus vrai. Avant Arnauld, les confesseurs se contentaient de différer l'absolution à ceux qui, refusant de quitter le péché, n'étaient point encore disposés à la recevoir. Suarez l'atteste en termes exprès, quand il expose quelle doit être la conduite du confesseur, par rapport à l'absolution.

« Priusquam absolvat, dit-il, necesse est ut prudenter « et probabiliter judicet pœnitentem esse dispositum..... « Explicandum superest, quid debeat facere confessor, ut « hoc prudenter judicet, et suæ conscientiæ satisfaciat.... « Quando (pœnitens) non habet sufficientia signa doloris,

(1) *Ibid.*, t. II. Lettre 546e (au prince Ernest). — De semblables passages se retrouvent fréquemment sous la plume d'Arnauld.

« potest et debet interrogare pœnitentem, an ex animo « detestetur peccatum, *cui affirmanti credere tenetur.* Et « hoc idem dicendum est de proposito in futurum, quando « ex confessione non oritur specialis aliqua obligatio re- « stituendi, vel relinquendi aliquam occasionem proximam « peccandi, sed solum communis et generalis obligatio « non peccandi de cætero.... Neque oportet ut confessor « sibi persuadeat, et judicet etiam probabiliter, ita esse « futurum ut pœnitens a peccando abstineat, sed satis est, « ut existimet, nunc habere tale propositum, quamvis « post breve tempus illud sit mutaturus. *Ita docent omnes « doctores* (1). »

Suarez ajoute, encore d'après le sentiment commun des Docteurs et de l'École, qu'au pécheur toujours en rechûte, malgré ses promesses réitérées, un bref délai d'absolution peut être utile :

« Si sæpius proposuit emendari, et non facit, adhibenda « sunt remedia convenientia.... Denique si hæc non suffi- « cerent, *interdum utile erit differre absolutionem* PER ALI- « QUOT DIES, *in quibus vigilare cogatur....* (2). »

Quelle différence entre la vieille méthode a l'usage des saints, et la nouvelle venue de Port-Royal ? En tout cas, l'invention d'Arnauld lui appartient en propre : elle n'a donc pas de racines dans le passé. C'en est assez pour la juger.

Au surplus, il manquait à la méthode nouvelle la sanction obligée, à savoir l'approbation de Rome. Arnauld prend soin de nous avertir qu'elle lui a manqué totalement. Il écrivait de Rome à son ami M. du Vaucel, le 17 février 1685 :

« Pour revenir au jubilé, cela a fait un peu remuer le

(1) *De Pœnitentia*, disput. 32, sect. 2.
(2) *Ibid.*

« monde, qui ne se remue guères ici pour la dévotion, que « par le moyen des indulgences. On suppose qu'il n'y a « point d'horrible pécheur qui, en peu de jours, ne doive « devenir par là fort innocent. Dieu fait sans doute que « toutes choses coopèrent au bien de ses élus. Mais en vé- « rité, par la manière dont on prend ici ces choses-là « communément, rien de plus éloigné des principes de « l'*Amour pénitent* (1), et je suis de plus en plus persuadé « que ce sera une providence particulière, et une espèce « de miracle, si on ne fait rien contre ce livre. Le bon Père « Marquese ne laissa pas, dimanche passé, de faire mer- « veilles sur ces paroles de l'Évangile, *et habitent in ramis* « *ejus*, en représentant ceux qui se confessent à l'occasion « du jubilé, et qui retournent ensuite au péché, comme « des oiseaux de passage, qui ne font que percher sur les « branches, et qui ne s'y arrêtent pas pour faire leurs « nids. Il dit là-dessus de fort bonnes choses, et tout à « fait dans les principes de l'*Amour pénitent*. Mais *le mal* « *est que pour la pratique on ne garde point les règles du refus* « *ou du délai de l'absolution*, non pas même à la *Chiesa* « *nuova* (2). »

L'aveu qu'Arnauld fait ici d'assez mauvaise grâce est confirmé par l'évêque de Castorie. Néercassel écrivant à Bossuet, pour lui raconter la bonne et la mauvaise fortune de son fameux *Amor pœnitens*, est obligé de convenir qu'à Rome il pourrait bien rencontrer des adversaires, par cette raison capitale que *le délai d'absolution y est à peine connu :*

« Se timere ne aliqui ex pœnitentiariis romanis mussitent « contra secundam libri partem quæ agit de usu clavium : « *etenim absolutionis dilatio vix apud illos in usu est* (3). »

(1) *L'Amor pœnitens* est un ouvrage de l'évêque de Castorie, Néercassel, qui reproduisait les principes d'Arnauld sur l'administration du sacrement de Pénitence. Rome s'en occupa longtemps. Il fut enfin mis à l'*index* par ordre d'Alexandre VIII.

(2) *Œuvres d'Arnauld*, t. II, p. 507.

(3) *Œuvres de Bossuet*, t. XXXVII. Lettre 106e (édit. Lebel).

Encore une fois, quel aveu !

Pour être juste, il faut dire qu'Arnauld essayait de se prévaloir de l'autorité de saint Charles Borromée. Nous verrons plus tard de quel droit.

VI

Ces premiers essais du rigorisme produisirent bientôt leur résultat naturel, l'éloignement du peuple chrétien des sources de la grâce. Le succès fut d'autant plus complet, que les principes d'Arnauld passèrent dans une multitude de livres : on vit même des évêques les introduire dans leurs rituels et leurs catéchismes. Qui ne sait l'histoire du fameux rituel d'Aleth ?

Les chefs de la secte comprirent tout d'abord qu'on les accuserait d'éloigner, par leurs rigueurs, les fidèles des sacrements. Arnauld prit les devants, et au moyen de quelques faits isolés, controuvés peut-être, il s'efforça de rassurer la piété, en affirmant que loin de leur être à charge, la nouvelle méthode était au contraire un sujet de grande consolation aux fidèles vraiment chrétiens. Nous préférons nous en rapporter au jugement de saint Vincent de Paul, qui, écrivant à l'abbé d'Orguy, lui disait touchant le livre de la *Fréquente communion :*

« Si cet ouvrage a servi à une centaine, en les rendant « plus respectueux à l'égard des sacrements, il y en a « pour le moins dix mille à qui il a nui en les retirant tout « à fait.... Plusieurs curés de Paris s'en plaignent : à « Saint-Sulpice, on a trois mille communions de moins « qu'à l'ordinaire ; à Saint-Nicolas du Chardonnet, quinze « cents personnes ont manqué ce devoir de religion ; il en « est ainsi des autres. »

C'est un petit profit de procurer le bien de cent, lors-

qu'on est cause de la perte de dix mille. Saint Vincent de Paul parle plus juste qu'Arnauld.

Comment les choses eussent-elles pu se passer d'une autre sorte à la suite des leçons du parti?

Arnauld enseignait : « Que selon les sentiments des SS. « pères *toutes sortes de péchés mortels* nous obligent à de- « meurer quelque temps en pénitence (1) ; que l'ordre de « la pénitence, selon les pères, est 1° la confession et la « demande de la pénitence ; 2° l'imposition de la péni- « tence ; 3° l'accomplissement de la pénitence durant un « espace de temps raisonnable ; 4° l'absolution qui était « immédiatement suivie de la communion ; (2)... qu'en « publiant le célèbre canon *Omnis utriusque sexus* du IVe « Concile de Latran , l'Église a clairement manifesté son « intention que tous les pécheurs se confessent au com- « mencement du carême, afin d'avoir pour le moins ces « quarante jours de pleurs pour se préparer à la commu- « nion du jour de Pâques (3). »

Pavillon, évêque d'Aleth, d'accord avec les principes d'Arnauld, défendait à ses curés d'absoudre les pénitents qui auraient attendu la quinzaine de Pâques pour commencer leur confession. — Il était si grand admirateur du délai de l'absolution, qu'à son avis, « l'on ne doit pas « toujours donner l'absolution à un pénitent *aussitôt qu'il* « *a quitté l'occasion de son péché*. Mais il faut que le confes- « seur juge s'il n'y a pas sujet de craindre qu'il ne s'y « engage de nouveau ; et s'il trouve qu'il y ait fondement « d'appréhender, il doit prendre un temps raisonnable pour « l'éprouver. »

Joignez à cela les doctrines de la secte sur la difficulté d'acquérir la *contrition* requise par le sacrement, ainsi que

(1) *De la fréquente communion*, part. II, ch. 4.
(2) *Ibid.*, ch. 8.
(3) *Ibid.*, ch. 20.

sur la rigoureuse proportion qui doit exister entre la pénitence sacramentelle et la gravité du péché, et vous conviendrez sans peine que bien des personnes devaient prendre le parti de ne plus se présenter au saint tribunal. Il faut un courage plus qu'ordinaire pour aborder des ministres qui mettent la réconciliation à un si haut prix.

VII

Nous ne sommes pas au bout.

Malgré les nouvelles rigueurs qu'il avait apportées à l'administration du sacrement de Pénitence, Arnauld trouvait sans doute que le pécheur achetait à trop bon marché la grâce du pardon. Il imagina d'autres entraves. D'après lui, c'était une excellente mesure que celle d'obliger les paroissiens à faire leur confession au propre curé. Voici comme il s'en exprime au prince Ernest, qui trouvait mauvais qu'on laissât à chacun la liberté de choisir son confesseur :

« Il ne tient qu'au Pape et aux évêques de diminuer « cette liberté de se confesser à qui l'on veut. Selon le « Concile de Latran, la confession annuelle doit se faire « au curé, *proprio sacerdoti.* Et comme cette confession se « fait d'ordinaire vers le temps de Pâques, les évêques de « France se sont maintenus dans le droit de défendre que « l'on se confesse ailleurs que dans sa paroisse, pendant « la quinzaine de Pâques, si ce n'est par une permission « du curé. Il en est de même des malades : il n'y a que « les prêtres de la paroisse qui les puissent confesser (1). »

Arnauld en impose quand il affirme comme un point de droit et de fait, qu'en France les curés étaient en posses-

(1) T. II, Lettre 506.

sion de se réserver la confession annuelle au temps de Pâques, et celle des infirmes. En France comme ailleurs, on respectait le décret de Clément VIII (1592) : *Sancimus tam dictis Fratribus quam aliis privilegiatis prædictis, quibus id ab Apostolica Sede indultum est, idoneis tamen et ab Ordinario approbatis, peccata sua, etiam quadragesimali et Paschali, et quovis alio tempore confiteri licite posse* : et celui de la Sacrée Congrégation (5 avril 1584) : *Decretum Episcopi, in quo habetur, quod nullus confessarius, etiam ab Ordinario approbatus, possit tempore Paschali confessiones alicujus audire sine licentia proprii curati*, NULLO MODO EST OBSERVANDUM (1).

Mais passons là-dessus. Voyons plutôt comment la doctrine du maître était mise en pratique. Pavillon, évêque d'Aleth, écrivait dans son Rituel :

« *D. Les curés ne peuvent-ils pas faire venir d'autres curés* « *ou d'autres vicaires dans leurs paroisses, pour confesser les* « *paroissiens?*

« *R.* Il n'est point à propos de les y faire venir, si ce « n'est pour confesser les malades qui les demandent. La « raison en est, qu'il serait à craindre que plusieurs des « paroissiens, outre ceux pour lesquels ils les feraient « venir, ne voulussent se confesser au même prêtre, quoi- « qu'il ne fût peut-être pas capable d'ouïr leurs confes- « sions, et ainsi ce serait donner occasion à la plus grande « partie de la paroisse de se soustraire à la juridiction de « son curé ou de son vicaire.

« *D. Mais ne peuvent-ils pas envoyer leurs paroissiens à* « *d'autres curés ou vicaires, ou confesseurs du diocèse, ap-* « *prouvés par l'évêque?*

« *R.* Oui, l'Église leur donne ce pouvoir, pour ne pas

(1) Voir dans saint Liguori ce décret de la S. Congrégation des Évêques, l. VI, n° 564.

« gêner les consciences, principalement celle des per-
« sonnes qui ont quelque cause légitime de ne pas avoir
« une parfaite confiance en leurs curés et en leurs
« vicaires, ou qui seraient attirées par la réputation de
« piété de quelque curé ou de quelque prêtre approuvé
« dans le diocèse, dans l'espérance d'en profiter pour leur
« salut. Car en ce cas-là on ne doit pas être difficile à
« leur accorder ce qu'ils demandent, parce que le but du
« gouvernement ecclésiastique est le bien des âmes ; et
« qu'on y doit toujours être fort éloigné de l'esprit de do-
« mination.

« *D. Quel ordre doivent tenir les curés, quand ils envoient*
« *ainsi des personnes à d'autres confesseurs ?*

« *R.* Ils devront toujours les adresser aux plus ver-
« tueux, et aux plus capables, *et leur donner un billet.* Que
« si ceux qui leur demandent cette permission sont dans
« l'occasion prochaine, ou dans l'habitude de quelque
« péché mortel, dans quelque inimitié, ou dans quelque
« obligation de restitution, ils les doivent obliger d'ôter
« ces empêchements avant que de leur donner ce billet
« pour s'aller confesser ailleurs ; ou si ce sont des
« choses que les curés sachent par une autre voie que
« celle de la confession, ils peuvent en avertir les con-
« fesseurs auxquels ils les envoient, s'ils jugent que ce
« soient des personnes dont ils soient assurés qu'ils
« garderont toute la fermeté nécessaire en de semblables
« cas.

« D. *Pourquoi les curés ne doivent-ils pas toujours donner*
« *à leurs paroissiens les confesseurs qu'ils demandent ?*

« R. Parce que les pénitents se flattent et se trompent
« souvent eux-mêmes, et cherchent des confesseurs qui
« les flattent et qui les trompent ; et comme le curé est
« chargé du salut de ces âmes, il a grand intérêt de les en-

« voyer à des personnes en qui il puisse pleinement se « confier qu'il les aidera à faire une bonne confession.

« D. *Comment se doit conduire le curé à l'égard des per-* « *sonnes qui sont allés se confesser hors de la paroisse sans* « *permission ?*

« R. Il doit les considérer comme des personnes qui « n'ont point reçu l'absolution, si ce n'est qu'ils se fussent « confessés à des confesseurs à qui l'évêque a donné pou- « voir en les approuvant d'absoudre tous ceux qui se pré- « sentent à eux.

« D. *Mais n'est-ce pas ôter la liberté aux paroissiens, et gé-* « *ner les consciences ?*

« R. Non : puisque s'ils ont quelque raison légitime de « ne se pas confier à leurs pasteurs, le curé doit se rendre « facile à leur accorder la permission et un billet, pour se « confesser à d'autres prêtres approuvés de l'évêque. Ils « peuvent aussi demander cette permission à l'évêque, « qui ne la refusera pas quand il la jugera utile pour leur « salut. »

Il se peut que Pavillon ait cru faire preuve d'une grande largeur. On conviendra pourtant que des concessions environnées des circonstances qu'on vient de voir, ne sourient pas à tout le monde. Que de personnes, hélas! aimeraient mieux s'exposer à faire une confession sacrilége, que de demander à leur curé une permission qui semble témoigner d'un manque de confiance! Celui-là est bien simple ou fort inexpérimenté qui ne comprend pas ces choses.

De plus, Arnauld et les siens ne voulaient point que les confesseurs entendissent les confessions le matin des dimanches et jours de fêtes.

« Un évêque aussi absolu qu'est un électeur, écrivait-il « au prince Ernest, *pourrait et devrait ordonner*, comme « avait fait feu M. d'Aleth, que l'on se confessât les same-

« dis et les veilles des fêtes, et non les matins du jour que « l'on doit communier ; ce qui est contre l'esprit de l'É- « glise, et est cause que les confesseurs ne peuvent que « difficilement s'acquitter comme il faut de leur minis- « tère (1). »

C'est dire, en d'autres termes, qu'il faut empêcher un grand nombre de paroissiens de se confesser. Il saute aux yeux que les artisans et gens de travail n'ont guère la possibilité de venir à confesse en dehors des dimanches et jours de fêtes. Faut-il donc fermer à ces pauvres gens la porte du confessionnal et du tabernacle ? Voilà pourtant où conduisait la règlementation janséniste.

VIII.

Ce n'était donc qu'avec des précautions infinies qu'on permettait de recourir au ministère des religieux ou des prêtres qui n'étaient point le propre curé. Pavillon faisait aux curés un cas très grave de conscience : « S'ils accor- « daient à leurs paroissiens des confesseurs qu'ils leur ont « demandés, sans examiner s'ils leur étaient propres. » — Du moins accordait-on au peuple quelques moyens *extraordinaires* pour le soulagement des consciences ?

Détrompez-vous.

Dans sa manière de traiter les âmes, le rigorisme janséniste s'éloignait beaucoup trop des maximes de l'Église romaine, pour accepter de grand cœur une pratique favorisée par elle. Arnauld n'approuvait guère les missions. Il regardait comme féconds en graves inconvénients, ces saints exercices que l'Église juge très-fructueux, principalement à cause de la liberté qu'ils ménagent aux conscien-

(1) Lettre 506.

ces. Écoutons Arnauld écrivant au célèbre P. Lejeune, de l'Oratoire, le 20 octobre 1660 :

« ..... Ce que vous me témoignez, qu'il est à craindre « que le fruit apparent de ces missions ne soit souvent « qu'une émotion passagère, ou quelques commencements « de conversion, mais encore fort imparfaits, qui étant mal « ménagés par l'imprudence des confesseurs, dégénèrent « en des absolutions sans aucun changement de vie et des « communions indignes, me semble fort considérable ; et « surtout je suis fort touché de ce que vous m'assurez que « le feu P. Théologal d'Orléans faisait peu d'estime de ces « missions, et ne croyait pas qu'elles eussent tant d'utilité « que l'on se le persuade aujourd'hui, où l'on met tout en « cela, ce qui vient sans doute de ce que la mauvaise mo- « rale des casuistes a mis dans l'esprit de plusieurs prê- « tres, que c'est avoir fait une grande chose que d'avoir « porté les pécheurs à découvrir des péchés qu'ils cachaient « quelquefois depuis plusieurs années, quoi qu'on n'y voie « aucun retour à Dieu, ni aucun amendement effectif Car « il faut avouer que comme les missions ont quelque chose « d'extraordinaire qui frappe l'esprit, quand ce ne serait « que par la vue de nouvelles personnes qui témoignent un « grand zèle ; elles ont souvent cet effet de jeter le trouble « dans la conscience de quelques vieux pécheurs, et les « porter par la crainte des jugements de Dieu à confesser « leurs péchés avec plus de sincérité qu'ils n'avaient peut- « être fait auparavant. Mais outre que tout cela ne peut « venir que d'une imagination fortement frappée d'un ob- « jet nouveau, sans que le cœur soit vraiment touché ; « quand même ce serait un mouvement de Dieu, il est « d'ordinaire si faible en ces commencements, qu'à moins « qu'il ne soit fortifié par une assez longue suite d'actions « et de saintes pratiques, il est difficile qu'il opère une en- « tière conversion, qui doit enfermer un amour de Dieu

« assez fort pour empêcher que les passions vicieuses ne « dominent dans l'âme, et ne la tiennent asservie à la loi du « péché. Or, il est bien malaisé que dans le peu de temps « qu'on a accoutumé de prendre pour les missions on ait « assez de loisir, soit pour discerner ce qui n'est que de la « nature, et ce qui peut être de la grâce, soit pour donner « lieu à la grâce même de croître peu à peu dans l'âme, et « d'y ruiner la tyrannie des vices par l'amour des biens « célestes. Je sais bien, mon Père, que comme vous êtes « éloigné des mauvaises manières du temps, vous travaillez « plus solidement dans les missions que vous faites. Mais « je ne sais que dire à l'inconvénient que vous proposez, « qui est que les curés et les prêtres de paroisse confessant « ceux que vos prédicateurs ont touchés, les poussent sou- « vent à des communions indignes, par une conduite pré- « cipitée et conforme aux opinions des casuistes (1). »

Je pourrais produire d'autres passages du même genre. Arnauld reprend cette thèse avec plus de force encore dans sa virulente diatribe contre le P. Nouet.

Donc Arnauld n'aimait pas les missions, parce que les absolutions s'y donnaient d'une manière trop précipitée, et à la façon des casuistes. Dans le vocabulaire de la secte, le mot casuiste signifie les théologiens qui ne sont pas infectés de l'erreur jansénienne.

Écoutons encore l'auteur du *Catéchisme de Naples*, ouvrage classique des gens du parti, nous dire son avis touchant les missions.

Après avoir fait observer que pour être fructueuse, une confession générale doit être un peu prolongée, sans quoi elle serait plus nuisible que salutaire, il ajoute :

« C'est ce qu'on remarque surtout dans certaines mis- « sions, où une foule de confessions précipitées sont sui-

(1) T. I. Lettre 102.

« vies immédiatement d'une communion générale : *ceux* « *qui sont admis à la participation des sacrements sont ordi-* « *nairement plus scandaleux après la mission qu'ils ne l'étaient* « *auparavant* (1). »

Voilà bien dire au peuple en termes non équivoques : Prenez garde ! Les missions que vous regardez comme un moyen de salut sont un piége que le démon tend à votre crédule simplicité.

Pharisiens hypocrites ! Qui donc mérite ici notre confiance, Arnauld ou le Saint-Siége ?

Pour ne pas parler des autres encouragements que le Siége Apostolique a si souvent donnés aux exercices des missions, voici comment s'exprimait Pie IX dans son Bref du 17 novembre 1856 aux évêques d'Autriche :

« Comme les saintes missions données par des ouvriers « capables servent toujours beaucoup à raviver au sein des « peuples l'esprit de foi et de religion, et à les ramener dans « le sentier de la vertu et du salut, c'est notre désir le plus « ardent que vous les multipliiez le plus possible dans vos « diocèses. Aussi accordons-nous de grandes louanges et « des éloges bien mérités à ceux d'entre vous qui ont déjà « introduit dans leurs diocèses l'œuvre si salutaire des « saintes missions. »

Faut-il s'étonner que nos derniers Conciles provinciaux de France aient tous recommandé aux curés de recourir de temps en temps aux exercices de la mission, les déclarant *généralement utiles et quelquefois nécessaires au salut des pécheurs* (2). »

L'illustre cardinal Giraud, archevêque de Cambrai, n'hésitait pas à proclamer les missions *nécessaires* « pour la li-

(1) T. II. Seconde partie. *Des Sacrements*, ch. V, § 27.

(2) Ce sont les mots du Concile d'Aix : *Non parum cedunt in bonum fidelium, quibus et aliquando sunt necessaria.* Les autres conciles expriment la même pensée.

« berté des consciences, qui, par une crainte mal fondée, « mais si naturelle à la faiblesse humaine, n'osent quel- « quefois s'ouvrir au pasteur connu, au pasteur de tous « les jours et de toutes les heures, et qui, par suite de « cette mauvaise honte, se nourrissent de sacriléges ou « s'endorment dans l'abandon et l'oubli des devoirs (1). »

S. Alphonse de Liguori, qui mérite d'être entendu dans la présente question, regardait l'œuvre des missions comme d'une importance suprême pour le bien des peuples. Il affirmait que, dans et par les missions, les scandales cessaient, les réconciliations s'opéraient, et, chose remarquable ! les confessions et communions sacriléges avaient enfin un terme. Le saint évêque achevait le tableau des heureux fruits qu'il attribuait à la mission, par ces paroles vraiment étonnantes :

« Quand elle (la mission) ne sera plus, il arrivera que « plusieurs persévèreront jusqu'à la mort ; que beaucoup « d'autres retomberont, mais pour se relever aux approches « du temps pascal ; *que ceux qui viendront à mourir dans « l'année, après avoir participé aux exercices et indulgences « de la mission, seront presque infailliblement sauvés. Telle « est ma conviction.* »

Je reviendrai sur ce sujet ainsi que sur cette importante lettre de S. Liguori.

Il me faut continuer à suivre la marche du rigorisme janséniste.

IX.

Je ne dis rien de la sévérité avec laquelle on érigeait dans le parti le prétendu précepte d'assister à la messe de la paroisse. Treuvé écrivait à Arnauld : Un certain prédicateur a dit, dans « l'église de Saint Nicolas des

(1) Lettre pastorale sur la fondation de l'œuvre de Saint-Charles (1843).

« Champs, qu'on serait peut-être fort embarrassé s'il « fallait décider *à quoi il y a plus de mal, à ne pas entendre « du tout la messe du dimanche, ou à ne pas entendre celle de « la paroisse quand on le peut* Cette proposition fit du « bruit, *mais on trouve dans l'antiquité de grandes raisons « pour croire que c'est l'esprit de l'Église* (1). »

Je ne parle pas de la rigueur qu'ils mettaient à interpréter le précepte divin de la sanctification du dimanche, ni de l'ennui qu'ils avaient su répandre sur la célébration de la liturgie sacrée, par leurs innovations plus ou moins grotesques (2), ni enfin de la dureté dont ils faisaient preuve en toute rencontre par rapport à l'intelligence des lois divines et humaines.

Il me suffit, pour le but que je me propose, de rappeler la méthode suivie à Port-Royal pour la direction des jeunes enfants. Je transcris quelques lignes du *Règlement pour les enfants*, que M. Cousin a donné en appendice à la vie de Jacqueline Pascal. Le lecteur verra qu'à Port-Royal les enfants étaient comme obligées de se confesser deux fois, au prêtre et à la maîtresse.

« On ne fera point aller si tôt et si souvent les plus « jeunes à confesse. On attendra pour les moins âgées « à les y faire aller qu'elles soient raisonnables et qu'elles « témoignent vouloir se corriger de leurs petits défauts, « n'y ayant rien tant à craindre que d'y faire aller les « enfants si jeunes sans y voir quelque changement, *et on « doit attendre au moins qu'elles aient persévéré quelque « temps à mieux faire.*

« Il faut petit à petit, quand elles sont fort jeunes, les « accoutumer *à nous dire toutes leurs fautes*, afin de les « instruire à se bien accuser, ne contant pas des histoires « et n'accusant point leurs sœurs. Nous les faisons ressou-

(1) Citée dans la Correspondance d'Arnauld, t. II, avant la lettre 480.
(2) Voir les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger, t. II.

« venir de toutes les principales fautes dont elles ne se « souviendraient pas, et nous leur disons la manière dont « elles doivent s'accuser.

«... Il faut qu'il y ait une parfaite conformité entre le « confesseur et la maîtresse pour réussir en leur conduite, « *et que la maîtresse ne permette rien de considérable,* « *comme la sainte communion, des pénitences et des prières* « *sans avoir pris l'avis du confesseur*, et aussi que le con- « fesseur avertisse la maîtresse de ce qu'il croit être utile « pour le bien des enfants, afin qu'elle ne dise ni ne fasse « rien que ce que le confesseur trouvera bon. Il faut que « les enfants ne trouvent aucune différence dans la con- « duite que le confesseur et leur maîtresse tiennent sur « elles (1). »

J'ai omis ce qui regarde les exagérations usitées par les maîtresses dans la manière de préparer les enfants au sacrement de pénitence. J'ai voulu seulement faire remarquer le joug imposé aux enfants par ces confidences qu'on leur extorquait avant de les envoyer au confessionnal, et aussi l'intolérable exigence des sœurs dans la direction qui est exclusivement l'œuvre du confesseur. Poursuivons.

« *On remarque leurs progrès pour régler le temps de leur* « *communion, et on la permettra rarement* à celles qui au- « raient de l'attache à quelque défaut particulier et qui ne « recevraient pas bien les avertissements qu'on leur don- « nerait pour s'en corriger.....

« Encore qu'on en vît quelqu'une fort dévote et exacte « à se corriger, on ne doit point lui permettre de commu- « nier plus souvent qu'à celles qui font le mieux dans la « chambre et qui suivent le train ordinaire, car il est fort « à craindre que cette vertu apparente ne soit une trom-

(1) *Jacqueline Pascal*, par M. Cousin, p. 411-412.

« perie... Il faut bien prendre garde qu'il y a des enfants « qui, avant que les jours approchent où on leur permet « d'ordinaire la sainte communion, se règlent mieux et té- « moignent y penser : ce n'est pas assez, si on reconnaît « qu'après la sainte communion elles retournent comme « auparavant dans leurs fautes et légèretés....

«..... On ne fera pas communier les enfants si jeunes, « et particulièrement celles qui sont badines, légères, et « attachées à quelque défaut considérable. Il faut attendre « que Dieu ait fait quelque changement en elles, et il est « bon de prendre un temps notable, *comme un an, ou au* « *moins six mois*, pour voir si leurs actions ont de la « suite..... On ne saurait trop apporter de précautions « pour la première communion (1). »

De bonne foi, de pareilles méthodes ne doivent-elles pas aboutir à inspirer aux jeunes enfants un dégoût des sacrements capable de les accompagner toute la vie? Hélas! pourquoi faut-il qu'une aussi désastreuse méthode ait pénétré dans plus d'une de nos communautés de France? J'en reparlerai plus au long.

X.

Cependant Arnauld et les siens ne manquent pas de s'abriter derrière l'autorité du grand archevêque de Milan, saint Charles Borromée. Dans le livre *De la fréquente communion*, neuf chapitres entiers sont consacrés à prouver la conformité des principes de la secte avec ceux de l'illustre prélat. En mille endroits de sa correspondance, Arnauld conseille de la manière la plus insistante d'adopter comme règle les instructions de saint Charles. Bref, c'est toujours à saint Charles qu'on s'en rapporte, si bien qu'à voir ce

(1) *Ibid.*, p. 414-415.

parfait accord, on croirait volontiers les maximes de la secte pures de toute erreur.

La vérité est, que les jansénistes ont faussé la pensée de saint Charles comme ils ont fait celle des saints pères. Saint Charles n'est pas pour eux plus que ne le sont les monuments de l'antiquité. Le lecteur pourra s'en convaincre en lisant l'appendice que l'auteur du *Prêtre sanctifié* (1) a consacré à rétablir les textes de saint Charles altérés par les jansénistes. Bien lus et bien pesés, les véritables textes du saint cardinal ne présentent pas une doctrine différente de la doctrine de saint Liguori.

Le P. Desjardins a discuté avec quelque étendue le sens des *Instructions* du saint Archevêque, dans son excellente dissertation sur l'*Absolution des Récidivistes* (2). Il a établi que saint Charles ne professait point des doctrines plus *rigoristes* que le Catéchisme romain rédigé en grande partie par ses soins ; et finalement il a conclu avec beaucoup de raison :

« 1° Si saint Charles traite plus rigoureusement certains « pécheurs que les autres, ce n'est pas après une ou deux « rechutes, mais après de nombreuses confessions restées « sans fruits.

« 2° Saint Charles ne présente pas ces rechutes comme « un indice d'après lequel le confesseur doive juger que le « pénitent manque des dispositions nécessaires à l'abso- « lution, puisqu'il n'en fait pas un motif de réitérer les « confessions faites avec toutes ces rechutes.

« 3° Le délai de l'absolution est plutôt présenté par « saint Charles comme un remède *utile*, que comme une

(1) Inutile de faire l'éloge de cet opuscule. Le *Prêtre sanctifié par l'administration du sacrement de Pénitence* a été un immense bienfait pour notre pays. Que de confesseurs cet ouvrage n'a-t-il pas ramenés à des principes plus sains !

(2) Voir la *Revue*, 1866.

« nécessité pour procurer les dispositions nécessaires à la « réception du sacrement.

« 4° Enfin, aucun mot, dans les instructions de saint « Charles, sur la nécessité de marques extraordinaires « de contrition, afin de pouvoir absoudre même un réci- « diviste. »

Non, saint Charles Borromée, pas plus que saint François de Sales, ni saint Philippe de Néri, ne souscrivit jamais au rigorisme patroné par les jansénistes Et pourtant, à force de mensonges, ils ont fait croire à beaucoup de lecteurs trop crédules, qu'ils s'appuyaient sur un aussi saint protecteur. O pharisiens!

Abordons maintenant la question de savoir si le rigorisme janséniste s'est renfermé dans le camp de ses propres adeptes, et s'il n'a point fait irruption hors du parti et chez les catholiques. Quels ravages a-t il causés? Son influence désastreuse a-t-elle été transitoire, ou dure-t-elle encore?

Ces questions sont pour nous du plus vif intérêt.

SECONDE PARTIE.

I

Avant d'entrer en matière, je dois avertir mon lecteur que je n'entends point faire peser sur les hommes dont je vais parler, les anathèmes qui atteignent les jansénistes. Ceux ci étaient des hérétiques, dont les doctrines d'une excessive rigueur cachaient le plus souvent une effroyable corruption de mœurs. Ceux-là étaient des hommes sincèrement catholiques, dont la bonne foi surprise admit trop vite des principes qu'il aurait fallu soumettre à un sévère contrôle.

Cette réserve faite, l'histoire et la théologie ont le droit de demander aux rigoristes catholiques, pourquoi ils n'éprouvèrent pas davantage les doctrines des novateurs, avant de les adopter. La prudence d'accord avec les Écritures ne leur criait-elle pas : *Ne croyez point à tout esprit ?* On venait leur parler de la vénérable antiquité et des SS. Pères : fallait-il donc sur la parole des nouveaux venus, se persuader que les devanciers n'avaient rien compris ni aux SS. Pères ni à l'antiquité ?

Ainsi les rigoristes catholiques furent très-imprudents de se livrer, comme ils firent, à la direction des jansénistes. Ils n'auraient point dû abandonner les principes seuls admis et pratiqués par des hommes tels que saint Vincent de Paul et Abelly (1).

Il est désormais avéré que les doctrines des rigoristes sur l'administration du sacrement de Pénitence et d'Eucharistie, diffèrent fort peu de celles du jansénisme sur la même matière. Dans ma dissertation : *le Jansénisme et les Sacrements*, j'ai montré la conformité des principes de Concina et de Bailly avec ceux du parti sur la *Contrition*. Les ressemblances existent sur d'autres points encore.

Les rigoristes s'enflammèrent, aussi bien que les jansénistes, contre la théorie du *probabilisme*. Ils la dénoncèrent à l'univers chrétien comme la source de tous les scandales et de tous les maux. On peut consulter les actes de la fameuse et triste assemblée de 1700. — Voici comment, un peu plus tard, le probabilisme était traité par Bailly, dans un ouvrage qui a régné exclusivement dans nos séminaires pendant 50 ans, et que, pour cette raison, je cite

(1) En fait de rigorisme et de gallicanisme, les anciennes traditions de la France chrétienne se trouvent être le contraire de ce qu'auraient voulu les novateurs. Les documents sont ici pour le prouver d'une façon irréfutable. Cependant à force de mensonges, l'on était parvenu à faire croire que l'antique France avait été rigoriste et gallicane !

très-volontiers comme l'expression la plus fidèle des doctrines rigoristes.

« Probabiliistæ vocantur ii theologi... Versus finem XVI « sæculi disseminari cœperunt erronea hæc principia, *quæ* « *omnibus flagitiis latissimam viam aperiunt*. Nunc vero, « saltem in Galliis nostris, quasi penitus exsoleverunt. « *Ne tamen in magnam perniciem animarum renascantur, ea* « *convellere theologorum est, quibus cordi esse debet doctrinæ* « *Christianæ integritas...* (1). »

Ainsi, l'on condamne sans pitié et l'on repousse comme une doctrine attentatoire à la foi et aux mœurs, une opinion que le saint ami de saint Vincent de Paul, Abelly, admettait avec le plus grand nombre et les sommités des théologiens : *Ita docent quam plurimi et insignes theologi* (2). L'on conviendra que la sentence était rendue par procédure sommaire.

Faut-il s'étonner si, dans le choix des opinions, les rigoristes inclinent ordinairement vers les plus sévères, sans se donner même la peine d'écouter les raisons que le sentiment plus doux prétend alléguer en sa faveur? — Le lecteur en jugera par un exemple.

Chacun sait la controverse qui partage les théologiens au sujet des *circonstances aggravantes* du péché. Les uns veulent qu'on soit tenu de les accuser en confession ; les autres soutiennent que cette obligation n'existe pas. Dans l'un et l'autre camp se rencontrent d'insignes docteurs ; et saint Liguori, exposant au long cette controverse, avoue que de grands noms protégent ici l'opinion plus sévère. Il se range pourtant avec les partisans de l'opinion plus douce qu'il produit très-nombreux, et dont il expose avec soin les raisons, en même temps qu'il résout les objections des

(1) Tract. *de Conscientia*, c. IV.
(2) *Medulla theologica*. Tract. *de Actibus humanis*, c. I, sect. 6.

adversaires. Saint Liguori ne consacre pas moins de quatre grandes pages à cette discussion difficile (1).

Le rigoriste Bailly est plus expéditif. Après s'être posé la question : *An quoque declarandæ sint circumstantiæ peccatum notabiliter aggravantes?* il nous répond sèchement : *Affirmative : quamvis* NONNULLI *e Catholicis aliter olim opinati sint, inter quos Vasquesius.* Ne croirait-on pas que le sentiment opposé n'a jamais eu que de rares partisans, et qu'il est à jamais enseveli? Il est vrai que Bailly se ressouvient que saint Thomas favorise ses adversaires. Mais il y a un moyen fort simple de s'en débarrasser. « Frustra, dit-il, objice-« retur sanctum Thomam huic sententiæ adversari : *fieri* « *enim potuit*, sicuti cæteris Patribus aliquando contigit, « ut sanctus doctor, quod rarissimum fuit, oscitanter et « minus congrue veritati loqueretur (2). »

Bien plus, les rigoristes s'avisent parfois de créer des obligations que la saine théologie des anciens ne connut jamais.

Par exemple, on avait toujours cru que, les péchés véniels n'étant point matière nécessaire du Sacrement, il était libre au pénitent d'accuser à un autre qu'à son confesseur ordinaire les péchés mortels qu'il aurait le malheur de commettre, réservant pour celui-ci la confession des péchés véniels accoutumés. Bailly n'accepte point une semblable doctrine, qui lui semble engendrer l'hypocrisie.

« Colligere est *contra quosdam recentiores casuistas* non « posse pœnitentem peccata mortalia sacerdoti incognito, « venialia autem ordinario confiteri, ut nimirum suæ famæ « consulat : movetur enim vanæ gloriæ, non suæ salutis « aut gloriæ Dei cupidine, *et simulationem admittit Sacra-*

(1) *Theolog. moral.* L. VI, *de Pœnitentia*, n. 468.
(2) *De Pœnitentia*, c. VI, art. 3.

« *mento injuriosam. Quisquis*, inquit sanctus Augustinus, « *se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim* « *justum, et non exhibet* (1). »

Notre auteur pense avoir tout dit quand il a prononcé le mot *casuistes*. C'était aussi la tactique d'Arnauld et des siens. Malheureusement pour eux, ces casuistes tant décriés sont assez souvent des hommes tels que Suarez, Vasquez, Lugo, saint Antonin, saint Bonaventure, saint Thomas. On pourrait se trouver en plus mauvaise compagnie.

Mais il est temps de voir les rigoristes au confessionnal, et traitant avec les pécheurs qui viennent leur demander la grâce du pardon. Examinons-les en face d'un *habitudinaire* ou d'un *récidiviste*.

II.

« C'est un devoir strictement imposé aux confesseurs, « dit le cardinal de la Luzerne dans ses *Instructions sur le* « *Rituel de Langres*, que de refuser l'absolution à ceux qui « sont engagés dans des habitudes criminelles, *jusqu'à ce* « *qu'ils s'en soient défaits....* En effet, comment peut-on « compter sur le ferme propos qu'un pécheur annonce de « ne plus retomber dans son péché, quand il y est entraî- « né par une pente naturelle, et quand il ne fait pas ce qu'il « faut pour surmonter son penchant ? Il n'y a pas de péché « dont la réformation soit plus difficile que celui dont on « a contracté l'habitude ; il n'y en a donc point dont on « doive plus scrupuleusement différer l'absolution. Le con- « fesseur qui se hâte de réconcilier un pécheur d'habitude, « viole les saintes lois de l'Église, diminue dans le péni- « tent l'horreur du péché, l'habitue à faire des confessions « nulles et sacriléges par le défaut d'une contrition suffi- « sante, et le conduit par ces degrés à l'impénitence finale.

(1) *Ibid.*

« *Le confesseur doit refuser l'absolution jusqu'à ce qu'il soit* « *assuré moralement que son pénitent est corrigé de l'habitude* « *criminelle dans laquelle il vivait : ainsi c'est une pratique* « *vicieuse que d'absoudre un pénitent parce qu'il a passé deux* « *ou trois semaines sans retomber dans le péché auquel il était* « *sujet*. On voit souvent des pécheurs qui s'abstiennent « pendant un carême entier de leurs habitudes, et qui y « retombent aussitôt qu'ils ont obtenu l'absolution pascale ; « ce qui montre bien clairement que le moment de les ab- « soudre n'était pas encore arrivé. Il est impossible de fixer « des règles certaines sur l'intervalle de temps que le con- « fesseur doit exiger sans rechute ; il dépend de la force et « de l'ancienneté de l'habitude, de la multiplicité des re- « chutes et de celles des occasions. *Par exemple, celui qui* « *est sujet à s'énivrer doit être éprouvé jusqu'à ce qu'il ait* « *trouvé des occasions d'ivrognerie auxquelles il ait résisté ; et* « *s'il ne s'en trouve pas dans le courant d'une année, il faut* « *attendre l'année entière avant que de lui donner l'absolution.* « Si on n'éprouve pas le pécheur dans l'occasion de son « péché, on ne pourra pas s'assurer que l'habitude est dé- « truite dans son cœur.

« Quelques théologiens pensent que lorsqu'un pénitent « n'a pas encore été averti de la nécessité de quitter une « habitude vicieuse, qu'il en témoigne une sincère douleur, « qu'il promet d'employer tous les moyens qui lui seront « enseignés pour s'en retirer, le confesseur peut tout de « suite lui donner l'absolution. *Cette décision nous paraît peu* « *sûre dans la pratique*. Nous pensons *que la conversion subite* « *d'un pécheur d'habitude étant une chose extrêmement rare,* « le confesseur ne doit y compter qu'avec bien de la ré- « serve. Il vaut donc mieux s'assurer, par un temps d'é- « preuve, de la réformation de l'habitude. Mais dans ce cas, « il doit user de plus d'indulgence.....

« La règle est de différer l'absolution jusqu'à ce qu'on

« soit moralement assuré que l'habitude est détruite dans « le cœur ; mais aussitôt que le confesseur s'aperçoit que « l'habitude ne subsiste plus, il doit réconcilier le péni- « tent. De plus longs délais seraient injustes et pourraient « jeter dans le découragement. Il n'est pas même toujours « nécessaire, pour réconcilier le pénitent, qu'il ne com- « mette plus du tout le péché dont il avait l'habitude. « *Quand le confesseur verra que le cœur est tout-à-fait détaché* « *de ce péché, que le pénitent y tombe beaucoup plus rarement,* « *qu'il a fait les plus grands efforts pour n'y plus retomber,* « *qu'il a résisté à de grandes tentations, qu'il a fui les occa-* « *sions, qu'il a employé tous les remèdes qui lui sont suggérés ;* « *que chaque fois qu'il a eu le malheur de retomber, il en a* « *conçu une grande douleur, et qu'il s'est imposé des péniten-* « *ces ; il pourra avec fondement croire que l'habitude est déra-* « *cinée*, et que les péchés dans lesquels il retombe sont « plutôt l'effet de la faiblesse que de l'attache, et espérer que « la grâce sacramentelle achèvera de détruire jusqu'au « dernier germe de ce péché.

« Il y a aussi un cas où on doit donner l'absolution, « même aux pécheurs d'habitude, sans les soumettre à « des épreuves ; c'est lorsqu'ils donnent *des marques ex-* « *traordinaires de conversion*, et telles qu'on ne peut douter « qu'ils n'aient absolument dépouillé le vieil homme. *Mais* « *ce cas est extrêmement rare*, et on n'en voit que peu « d'exemples dans l'histoire de l'Église. Ainsi, dans la « pratique, on trouvera fort peu d'occasions de faire usage « de ce principe. Les confesseurs feront même bien de se « défier de ces conversions si subites et de ces contritions « si vives et si apparentes qui ne sont pas toujours les « plus solides (1). »

En vérité, je ne sais pas saisir la différence qui sépare,

(1) Pag. 160-1.

sur ce point, le rituel de Langres et celui d'Aleth. Ajoutons que le cardinal de la Luzerne se prévaut à tort de l'autorité d'Innocent IX condamnant la célèbre proposition 60e *Pœnitenti habenti consuetudinem*, etc. Il a été démontré bien des fois que la susdite proposition n'a rien de commun avec le cas si fréquent de l'*habitudinaire* ou du *récidiviste* (1). Quelle différence entre la doctrine du rituel de Langres, et celle de Lacroix et de saint Liguori ! Et pourtant le cardinal de la Luzerne n'est point le plus dur des modernes rigoristes.

Rien de plus commun chez les partisans du nouveau mode d'administrer les sacrements, que de prescrire à leurs pénitents un délai de quinze ou vingt jours. Ils avaient la coutume d'enjoindre des pénitences sacramentelles d'un accomplissement assez difficile et dont la durée s'étendait à des semaines et à des mois. En preuve du fait, ouvrez quelques-uns de ces innombrables manuels publiés au siècle dernier à l'usage des confesseurs. Partout apparaissent la même dureté et le même rigorisme.

III.

Quant aux enfants, les rigoristes n'avaient point une pratique uniforme. Les uns les excluaient absolument de la grâce de l'absolution, avant le jour de leur admission à la table sainte pour la première fois. D'autres blâmaient cette pratique, mais en constatant que si l'absolution des jeunes enfants est une chose possible, la réalité de leur contrition est du moins fort rare. « C'est un abus, dit le « *Rituel de Langres*, que l'usage qui paraît l'être en plu- « sieurs endroits, d'attendre toujours l'instant de la pre-

(1) Voir la dissertation du P. Desjardins sur l'*absolution des récidivistes*. — P. Gury, édit. romaine augmentée des savantes notes du P. Ballerini.

« mière communion pour absoudre des enfants qu'on voit « d'ailleurs bien disposés. *L'expérience, il est vrai, fait « connaître que la véritable contrition est rare chez les en- « fants, mais elle peut s'y trouver ; on l'y trouve quelquefois, « et alors on doit leur donner l'absolution* (1). »

A mon tour je demande au cardinal s'il est bien sûr que *la véritable contrition soit rare chez les enfants* ? Saint Liguori ne le pensait pas. Monseigneur de Ségur a parfaitement expliqué dans plus d'une page délicieuse qu'il n'est point mal aisé de faire naître le repentir au cœur des plus jeunes enfants.

Quoi qu'il en soit, l'abus dont parle le rituel de Langres s'étendit outre mesure. Les enfants grandissaient et croupissaient dans le vice, d'autant plus que l'époque de la première communion était souvent reculée par des règlements arbitraires. Le Saint-Siége s'est vu contraint de protester auprès de certains évêques, à qui le cardinal Antonelli écrivait récemment : « On a représenté à Sa Sainteté « qu'avant le temps de la première communion, on refuse « aux jeunes enfants l'absolution sacramentelle, les lais- « sant ainsi, *on ne saurait dire en vertu de quels principes « théologiques*, jusqu'à l'âge de douze et même de quatorze « ans, dans un état vraiment dangereux au point de vue « spirituel. »

Hélas ! la plainte du souverain Pontife n'a pas été entendue.

Ajoutez qu'en pratique on sut trouver le moyen de rendre fort pénible à l'enfance l'accès du saint tribunal. Que de longs interrogatoires, que d'interminables *morales*, que de pénitences compliquées ! Voilà ce que les confesseurs rigoristes avaient l'invariable coutume de mettre en pratique. Les enfants pouvaient-ils s'affectionner à la confession, quand on la leur rendait fatigante ?

(1) Pag. 104.

Il y a plus : les rigoristes laissèrent s'introduire dans les couvents et les communautés l'usage que Jacqueline Pascal nous racontait plus haut (1). Ils trouvèrent bon que, suivant la méthode usitée à Port-Royal, les jeunes enfants dépendissent de leurs maîtres et maîtresses pour la réception des sacrements. Dès lors on vit apparaître des règlements à peu près comme ceux-ci : *Telle classe ne se confessera que tous les mois, telle autre toutes les semaines*, etc. ; règlements exécutés avec tant de rigueur, que sans une permission très-spéciale des maîtres, nul enfant n'aurait pas pu se présenter à son confesseur en dehors du jour réglementaire. Il me semble superflu de faire observer ce que de pareils règlements ont d'odieux. Qui ne voit les suites funestes qui en résultent pour le bien des âmes? Une femme ou un laïque sans mission seront-ils donc les maîtres de juger si l'enfant doit ou ne doit pas aller se purifier dans le sacrement?

Je sais que de vénérables prélats se sont occupés d'un pareil état de choses, qui est beaucoup plus commun qu'on ne le croit dans un grand nombre de nos communautés de France. Mais que l'empire de la routine est puissant! Quelquefois, en présence des statuts épiscopaux les plus formels, l'abus que je signale se maintient avec opiniâtreté. L'on vous dira froidement que l'expérience est là pour donner raison à cette méthode, et que le principal nerf du gouvernement de la maison, c'est l'intervention des maîtres et des maîtresses dans l'admission des jeunes enfants à la participation plus ou moins fréquente des sacrements. Comme si dans la pensée du Sauveur, l'institution des sacrements était un moyen de police!

Oh! non. De tels abus ne peuvent se tolérer davantage, parce que, malgré les prétextes que la routine met en

(1) Voir plus haut, IX.

avant pour les justifier, ils vont droit à la ruine des âmes. Les confesseurs doivent se souvenir qu'à eux seuls appartient de juger ce qui, par rapport aux sacrements, convient aux âmes qu'ils dirigent. Toute autre intervention doit être considérée par eux comme une intrusion que le ministre du Seigneur ne peut pas tolérer. Au prêtre seul il est donné de porter la main à l'encensoir, et les bonnes intentions du simple fidèle ne suffiront jamais à motiver son ingérence dans les choses sacrées (1).

IV

En face de la table sainte, le rigorisme s'adoucira-t-il?

Hélas ! le terrible *sancta sanctis* d'Arnauld retentit encore trop souvent dans la nouvelle école. Le *Venite omnes* du Sauveur semble y être inconnu.

Ouvrez le *Rituel de Toulon*, dont la doctrine sur la communion est relativement fort douce. Vous serez frappé de l'insistance que met son auteur à signaler les inconvénients de communions indiscrètement accordées. Sans cesse il revient sur les dispositions *de convenance* que demande la communion, si bien qu'on finit par croire qu'elles sont *essentielles et de rigueur*. Bref, tout en enseignant que la communion fréquente est une excellente chose que l'on ne

(1) L'abus que nous venons de signaler en rappelle un autre ; celui de certaines supérieures de communautés qui, sous prétexte de diriger les religieuses leurs subordonnées, entendent de véritables confessions. *Elles confessent leurs sœurs*, me disait un illustre prélat. Eh bien, la chose est tout-à-fait intolérable. La jurisprudence romaine et les sentiments personnels de Pie IX y sont entièrement opposés Qu'on lise la bulle *Pastoralis* de Benoît XIV sur les confesseurs des religieuses, on verra combien l'Église respecte la liberté et le secret des consciences. — Je me permettrai de renvoyer le lecteur au travail que j'ai publié dans la *Revue* touchant les *Confesseurs des religieuses*; et à ce que j'ai dit touchant le compte de conscience dans l'article intitulé : *Éclaircissements sur la fréquente communion.*

saurait assez inculquer aux fidèles, le Rituel de Toulon amène son lecteur à conclure qu'elle est réservée seulement à un nombre infiniment petit d'âmes d'élites. On voit qu'il se préoccupe beaucoup plus de quelques abus possibles, que des bons effets bien plus nombreux, qui résultent de la fréquentation du Sacrement.

Mais écoutons le cardinal de la Luzerne, dans son Rituel de Langres.

« Pour être admis à la communion plus souvent que « l'Église le commande, il ne suffit pas d'être exempt de « péché mortel.... »

Il faudrait préciser ici la nature de cette disposition. Est-elle de *précepte* ou de *conseil?* Mais passons. Le cardinal va nous dire comment il faut s'y prendre pour acheminer les âmes vers la fréquente communion.

« Pour qu'un chrétien conserve la grâce de sa commu- « nion pascale, et puisse encore l'augmenter par d'autres « communions, son directeur l'engagera à revenir souvent « au tribunal de la pénitence. *Il ne faut pas cependant ima- « giner que parce qu'un pénitent aura conservé pendant huit « ou quinze jours la grâce de sa communion, il est digne de « communier toutes les semaines ou tous les quinze jours.* « C'est moins sur le temps qu'il est resté sans retomber « dans ses anciens péchés, que sur les efforts qu'il a faits « pour s'en préserver, et pour se perfectionner dans la « vertu, qu'il convient de l'admettre de nouveau à la « sainte table... Il convient donc d'éprouver et d'encoura- « ger dans de fréquentes confessions, avant que d'ad- « mettre à la fréquente communion. *Le directeur pourra « cependant, dans le cours de ces épreuves, permettre quel- « quefois, et de loin en loin,* à son pénitent de communier, « et il se règlera sur les efforts qu'il lui verra faire, et sur « les progrès qu'il remarquera en lui. Ainsi, il n'admettra « point à la sainte table, non-seulement ceux qui conser-

« vent un reste d'attachement ou d'habitude à leurs an-
« ciens péchés mortels, *mais même ceux qui étant exempts*
« *de fautes graves*, mènent une vie molle, oisive, inutile ;
« qui consument leurs temps dans les plaisirs, ou dans
« des occupations frivoles, qui sont adonnés au luxe, à la
« parure. Cet état de tiédeur, infiniment dangereux, est
« incompatible avec le saint respect et la piété affec-
« tueuse qu'exige l'Eucharistie. »

On pourrait demander au cardinal, si la communion n'est pas un excellent remède pour guérir dans les âmes la mollesse et la frivolité. — Avançons.

« Ceux qui sont dans la première classe, c'est-à-dire
« qui, *après avoir fait pénitence de leurs péchés*, ont été
« admis à la communion pascale, et qui témoignent un
« désir sincère de conserver la grâce qu'ils y ont reçue,
« qui font des efforts sur eux-mêmes pour éviter les pé-
« chés dont ils se sont relevés, *peuvent être ramenés à la*
« *sainte table au bout de six semaines ou de deux mois*, pour
« sanctifier la fête de la Pentecôte ou celle du corps de
« Notre-Seigneur. Si, après ce terme, le confesseur voit
« que les pieuses dispositions se soutiennent, *il permettra*
« *encore à son pénitent de communier après le même intervalle*,
« et continuera ainsi tant qu'il verra les mêmes sentiments
« se soutenir.

« Quand il s'apercevra que ces communions placées
« de loin en loin produisent un heureux effet dans le fidèle
« confié à ses soins ; quand il le verra moins souvent re-
« tomber dans ses fautes, les déplorer davantage, et se
« livrer avec plus de zèle aux bonnes œuvres ; il rappro-
« chera ses communions. *Il lui permettra de les faire d'abord*
« *tous les mois* ; ensuite à proportion des progrès qu'il
« découvrira, *toutes les trois semaines* et *tous les quinze jours*.

« Enfin, quand il verra son pénitent parvenu à un plus
« haut degré de ferveur ; quand il reconnaîtra en lui

« une piété affectueuse, une humilité sincère, l'amour de « la mortification, le détachement des choses humaines, « une sainte ardeur pour toutes les choses du ciel, une « soumission entière à la volonté de Dieu, *il lui accordera « la grâce de communier toutes les semaines ;* et quelquefois « même, dans des temps plus spécialement consacrés au « salut, il pourra le lui permettre plus d'une fois dans la « semaine. »

V

Assurément, nos vieux théologiens français ne s'y reconnaîtraient plus. Ni Louis Bail, ni Abelly n'eussent adopté les principes du *Rituel de Langres* touchant l'absolution des récidivistes. Ils n'eussent pas admis davantage les règles assignées tout à l'heure pour la fréquence des communions. En France, comme ailleurs, on suivit, jusqu'au XVIIIe siècle, la pratique recommandée par Louis de Grenade et Antoine Molina. Ce dernier, saint et savant écrivain de l'ordre des Chartreux, jouissait chez nous d'une immense et exceptionnelle popularité. Son livre de l'*Instruction des prêtres* eut les honneurs de plusieurs traductions et d'éditions nombreuses. S'il fut déchiré par les jansénistes, il fut loué par les théologiens de quelque mérite. « Cet écrit, dit le P. Petau, contre lequel le sieur « Arnauld s'est tant alarmé, et qu'il a tâché de décrier, « avec des discours pleins de fiel, a été reçu avec un ap- « plaudissement universel de tous les catholiques (1). »

Or, voici comment parlait Molina ;

« Quoique ce que nous avons dit pût suffire pour con- « duire les prêtres et les confesseurs, néanmoins je trouve « la chose de telle importance, que j'en veux dire parti-

(1) *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, l. III, ch. 6. (Paris 1644, seconde édition.)

« culièrement mon avis, et ce que je ferais en tel cas par-
« ticulier, sauf le meilleur avis de plus sensés.

« Je dis donc que je voudrais fort, et le souhaite de
« tout mon cœur, *que tous les chrétiens communiassent une*
« *fois la semaine ou le dimanche, et que pas un*, TANT FUT-IL
« GRAND PÉCHEUR, *ne reculât plus de huit jours à communier.*
« C'est l'avis de saint Augustin, qui conseille de commu-
« nier toutes les semaines; ce qui est mal pris de plu-
« sieurs, faute de l'avoir lu attentivement en son original,
« pensant qu'il défend de communier plus d'une fois la
« semaine : ce qui ne se trouvera point... Et j'estime que
« tous les prélats et confesseurs doivent convier les Chré-
« tiens à cela, et qu'on n'en doit pas refuser un, *tant*
« *qu'il soit grand pécheur*, pourvu qu'il s'y dispose. Au
« contraire, il l'y faut exhorter, et que les grands péchés
« ni les grandes rechutes ne sauraient l'en empêcher...

« .... *Si un pécheur s'adressait à moi, tout chargé de*
« *péchés, et que je visse qu'il fût repentant et résolu de s'en*
« *corriger, je lui conseillerais de communier tous les diman-*
« *ches.* Et, le samedi suivant, s'il retournait à moi, avec
« autant de péchés, et que je le visse contrit et en inten-
« tion de s'amender, je l'encouragerais encore davantage
« à communier toutes les semaines; et si, par plusieurs
« semaines, il retombait au même désordre, je l'admones-
« terais de *fréquenter* la communion.

« Si quelqu'un trouve que c'est trop, je le prie de consi-
« dérer que si ce pécheur se prosternait aux pieds de
« Jésus-Christ, et lui demandait pardon de tous ses pé-
« chés, comment le recevrait-il? Avec quel amour, cha-
« rité et bénignité! A quoi les vicaires doivent se con-
« former.

« S'il se trouvait un homme mordu d'une vipère, et que
« j'eusse la thériaque dont il peut guérir, et qu'étant
« fâché contre lui je la lui refusasse, parce que, ayant été

« piqué d'autres fois, il ne se serait voulu garder, si cela « était cruel, c'est bien pis de dénier au pécheur la méde- « cine de son âme, encore que ce soit après plusieurs re- « chutes. Qu'ils pèsent ce que veut dire cette parole de « Jésus-Christ, quand S. Pierre lui demanda combien de « fois il recevrait le pécheur, s'il suffisait de sept fois? « Notre-Seigneur répondit : *Non-seulement sept, mais « soixante-dix fois sept.*

« Ce n'est pas mon intention de nier, ni de faire préju- « dice à la prudence et retenue que le confesseur doit avoir « à procurer l'amendement du pénitent, et qu'en péchés « coutumiers ou trop fréquents, il dénie la communion, « voire l'absolution : mais je dis que cela doit se faire avec « discrétion, en sorte que cela retombe au profit et non « au dommage de l'âme, et que le pénitent, s'amendant « *tant soit peu*, et témoignant de vouloir faire davantage, « on ne lui doit pas refuser la médecine et le remède qui « lui peut servir à cela, et que le confesseur doit procu- « rer, tant qu'il pourra, que le pénitent se dispose à com- « munier toutes les semaines, et que, *n'étant point en péché « mortel, ni en occasion proche, ni en propos délibéré de le « commettre, on ne doit pas refuser*, ce qui est conforme aux « règles de la vraie théologie, de manière *que la disposi- « tion qui suffit pour communier une fois l'an, la même est « suffisante pour communier tous les dimanches, pourvu que « l'homme veuille bien s'y disposer* (1). »

Que nous sommes loin des *Instructions sur le rituel de Langres!* — Et quant à l'objection des rigoristes, que la trop grande facilité d'admission à la table sainte engendre bien des maux, Louis de Grenade la résout en ces termes dans un sermon prêché au peuple : « Vous me direz qu'entre ceux qui s'approchent de ce sacrement avec piété

(1) *L'instruction des prêtres*, etc. Traité VII, ch. 6.

« et dévotion, il y en a plusieurs qui y viennent plus sou-
« vent qu'il ne faudrait, et peut-être s'en approchent in-
« dignement et périssent. *Mais combien plus grand est le*
« *nombre de ceux qui ne périraient pas s'ils s'en approchaient!*
« *Le nombre des premiers est petit et n'est pas bien certain ;*
« *mais le nombre des seconds est presque infini et tout évident,*
« d'autant que leur vie criminelle les fait assez paraître. »

Sur quoi le P. Petau conclut :

« Bref, je maintiens que tout ce que le R. P. Molina,
« chartreux, a avancé touchant la fréquente communion et
« la préparation nécessaire, a été prêché, écrit et ensei-
« gné en mêmes termes *par toute cette foule de prédicateurs,*
« *de théologiens, de docteurs de la vie spirituelle et de direc-*
« *teurs que j'ai allégués,* et dont j'ai rapporté les pa-
« roles... (1). »

Le P. Petau n'est pas seul de son avis. Salmeron, Tolet et Suarez avaient déjà victorieusement démontré la vérité de sa thèse; Abelly, Suffren et Nouet continuèrent à la soutenir et à la pratiquer. Le P. de la Colombière et Bourdaloue la prêchèrent. S. Alphonse de Liguori vint apporter à tous le suffrage précieux de son imposante autorité. Le lecteur peut s'en convaincre aisément par la lecture du *Praxis confessarii,* et surtout par ses savantes discussions avec Patuzzi, l'un des principaux rigoristes italiens.

VI.

Les théologiens étant d'accord sur la licéité de répéter, pendant la maladie, la sainte communion donnée en forme de viatique, la controverse roule uniquement sur le nombre de fois que cette répétition peut se faire. « Communis

(1) *De la pénitence publique*, etc., l. IV, ch. 6.

« sententia tenet, quod in eadem infirmitate ægroto non « jejuno pluries viaticum dari possit ; saltem si intersit « sex vel octo dierum spatium ; imo multi doctores minus « intervalli temporis exigunt. » Ainsi parle S. Liguori, au numéro 266 du *Praxis confessarii.*

Benoît XIV, qui rapporte cette controverse, conclut en disant que l'évêque agira sagement de ne rien statuer à cet égard, si ce n'est de fixer un *minimum* que le curé pourra dépasser, mais qu'il devra toujours atteindre (1). Certes, s'il est une classe de personnes qui mérite qu'on lui prodigue les consolations du *Venite omnes*, c'est bien celle des pauvres infirmes.

Les rigoristes n'en jugeaient pas de même.

« Il faut, dit le *Rituel de Langres*, qu'il s'écoule *au moins* « *dix jours* entre chaque administration. »

« On pourra, dit le *Rituel de Toulon*, répéter le saint via- « tique, pourvu qu'il y ait *au moins dix jours d'intervalle* « entre chaque communion. »

Si l'on veut absolument que l'évêque, afin de ne rien laisser à l'arbitraire, fixe aux curés une règle de conduite, je n'y contredirai pas. Mais alors, pourquoi ne pas choisir cet intervalle de *huit*, de *six*, et *deux* jours, que de très-grands théologiens n'hésitent point à permettre ?

Le cœur se serre à la vue des duretés que l'exécution de certains statuts diocésains fait exercer envers les moribonds. « En présence du texte positif des statuts, m'écrivait un aumônier d'hôpital, j'ai dû refuser le saint viatique un dimanche à un jeune homme mourant, qui l'avait reçu le jeudi précédent. — Une autre fois, je n'ai obtenu qu'avec beaucoup de peine d'un vicaire général la dispense nécessaire pour donner le viatique *tous les cinq jours* à une supérieure de sœurs de charité qui possédait le saint sacrement dans la chapelle de sa maison. »

(1) *De Synodo diœcesana*, l. VII, c. 12, n. 5.

Il me semble impossible de nier que le rigorisme n'ait soufflé par là.

VII.

Je ne sais si le rigorisme est encore responsable des nombreux inconvénients qu'entraîne notre nouvelle discipline relative au sacrement de Confirmation.

Il est certain que, jusqu'au siècle dernier, l'usage fut en France conforme à la coutume universelle. L'enfant était confirmé *avant sa première communion.*

Même au siècle dernier, beaucoup d'évêques retinrent l'usage ancien. Le *Rituel de Langres* n'innove rien à cet égard. « On ne présentera aucun enfant avant sept ans », y est-il dit. L'enfant qui n'avait pas fait sa première communion n'était donc pas exclu.

Rien de plus rationnel; car le sacrement de confirmation, qui est le complément du baptême, prépare le chrétien à recevoir l'eucharistie. Pie IX disait agréablement, à propos de l'usage qui semble avoir prévalu chez nous :

« C'est comme un homme qui voudrait être capitaine avant d'être soldat. »

Cependant c'est au siècle dernier que notre usage français a pris naissance. Écoutons le Rituel de Toulon : « Afin d'être plus assurés que les enfants qui se présente-« ront pour la confirmation, seront suffisamment instruits, « il est réglé qu'ils ne seront confirmés qu'après avoir fait « leur première communion. »

Le motif est louable. Reste à savoir si les inconvénients que l'on affronte ne sont pas supérieurs en gravité à ceux que l'on veut prévenir. Je crois avoir démontré, dans une autre circonstance, que ni cette discipline, ni la fixation de l'âge pour l'admission des enfants à la première communion ne nous ont valu des avantages réels : tout au

contraire (1). Il n'est jamais sûr de vouloir se montrer plus sage que l'Église. Malheureusement c'est assez la coutume des rigoristes d'en remontrer à l'Église mère et maîtresse.

(1) Voir dans la *Revue* les articles sur la *première communion des enfants* et sur le *sacrement de Confirmation*. Si mes conclusions ont rencontré de sévères critiques, elles ont été accueillies avec la plus bienveillante sympathie par des prêtres zélés, de savants théologiens et d'illustres prélats. Qu'il me soit permis d'en rapporter quelque chose.

Un vénérable chanoine, auteur d'ouvrages de piété estimés, M. Coulin (de Marseille), me faisait écrire ce qui suit : « Il y a quarante-quatre ans que j'exerce le saint ministère. La loi qui m'oblige « à ne présenter à messieurs les curés, pour la première communion, « que des enfants parvenus à l'âge fixé par les évêques de nos contrées, « a été bien souvent pour moi l'occasion de vives douleurs. »

Un ecclésiastique, voué depuis trente ans environ, au soin de la jeunesse, m'écrivait : « Vous avez traité la question au point de vue théo« rique surtout ; mais je me sentirais la force de faire la suite au point « de vue des inconvénients pratiques qui sont inconcevables. Chaque « jour nous en voyons des exemples navrants. »

Un troisième, missionnaire savant et zélé, m'assurait que, dans plusieurs pays, les parents, quoi que puisse dire le curé, envoient leurs enfants à l'usine dès l'âge de huit ou neuf ans. A quoi donc peut servir le retard de la première communion?

En résumé, l'on ne saurait mieux faire que l'Église, qui n'a point cru qu'il soit possible de fixer une règle pour l'âge de la première communion. Le *Catéchisme romain* s'en explique nettement. Le Concile tenu à Rome en 1725 et présidé par le pape Benoît XIII, n'est pas moins formel. Dans l'Instruction rédigée pour les jeunes enfants, et placée par l'ordre du Concile à la suite des *Actes* (appendice 30e), on lit :

« D. Quand est-ce que le précepte de la communion oblige les enfants?

« R. Dès qu'ils sont arrivés à l'âge de discrétion, c'est-à-dire à l'épo« que où ils savent mettre une différence entre cette nourriture surnatu« relle et le pain ordinaire, et s'y préparer avec la piété convenable.

« D. *Suffira-t-il* que les enfants aient atteint *leur septième année?*

« R. *On ne peut tracer ici une règle générale : mais il convient de se « conduire d'après la sagacité des enfants, et la prudente direction de leur « confesseur.* »

Quant au sacrement de Confirmation, il y aurait bien des choses à dire. Je prie mes lecteurs de lire dans le *Bulletin de l'Association de saint François de Sales*, dirigé par Mgr de Ségur (mars 1868), la scène intéressante à laquelle tout à l'heure je faisais allusion. — Je dois ajouter que M. l'abbé Martinet, dans sa belle et savante théologie dogmatique, défend la même thèse.

VIII.

Est-ce à dire pour cela qu'il faille approuver ces directeurs imprudents qui envoient, ou plutôt qui contraignent à la communion fréquente toute sorte de personnes, lorsqu'elles sont exemptes de péché mortel ? A Dieu ne plaise ! Je crois m'en être suffisamment expliqué dans mes *Éclaircissements sur la fréquente communion*, pour n'être pas obligé d'y revenir. On ne saurait trop répéter que, pour agir *ex opere operato*, les sacrements n'en exigent pas moins un préparation de la part de celui qui les reçoit. Quiconque veut recevoir les sacrements avec profit doit commencer par les estimer et les désirer. Aussi le directeur qui s'emploie avec zèle au soin louable de propager la pratique de la fréquente communion parmi les jeunes enfants, doit-il s'efforcer avant tout de leur en faire concevoir l'estime et le désir. Sans cela, les pauvres enfants iront à la sainte table comme ils iraient à une cérémonie vulgaire ; et le respect du sacrement n'y gagnera point. — Cette remarque doit par proportion s'appliquer à tous les autres cas de l'administration des sacrements.

Mais, ces réserves faites, il est sûr que l'on ne saurait trop blâmer la méthode de direction qui consiste à tellement inculquer la nécessité des dispositions et le danger de ne les pas avoir, que l'éloignement des sacrements en soit comme le corollaire naturel. Le lecteur me permettra de lui mettre sous les yeux un passage de Bourdaloue qui exprime à merveille toute ma pensée.

« Voici, s'écrie le célèbre prédicateur, voici l'abus de « notre siècle... Au lieu de nourrir dans les âmes ce désir « de la communion ; au lieu de le rallumer continuelle- « ment parmi les fidèles et de le redoubler, on le ralentit,

« on le refroidit, et l'ont en vient peu à peu à l'amortir « tout-à-fait et à l'anéantir. Comment? En ne représentant « jamais la communion au peuple chrétien, que sous des « idées et des images effrayantes ; en ne lui retraçant dans « l'esprit et ne lui mettant devant les yeux que l'excel- « lence du sacrement, que l'indignité de l'homme, que le « danger d'une mauvaise communion et les suites mal- « heureuses qu'elle traîne après soi ; en exagérant les dis- « positions requises pour communier dignement, et les « proposant dans un degré de perfection où il est d'une « extrême difficulté et presque impossible d'atteindre. Car « n'est-ce pas là que tendent ces maximes outrées d'une « morale prétendue sévère? Maximes que l'on débite dans « les entretiens particuliers, que l'on fait entrer dans les « discours publics, dont on compose d'amples volumes, « et que l'on appuie de citations sans nombres, et souvent « sans fidélité : mais surtout, maximes dont se laissent « préoccuper, ou pour mieux dire, infatuer des âmes « faibles, d'autant plus aisées à séduire, qu'elles sont « moins instruites du fond des choses, et moins capables « de s'en instruire par elles-mêmes, donnant en aveugles à « tout ce qui porte un caractère de rigueur, suivant sans « réflexion et sans modération les premiers sentiments « d'une timidité naturelle et mal réglée ; ne distinguant « ni l'illusion ni la vérité; n'écoutant rien là-dessus, et « ne pouvant presque revenir de leurs préjugés contre la « communion.

« Cependant qu'arrive-t-il de là? C'est que la plupart « raisonnent de la sorte... Puisqu'il y a tant à craindre « en communiant, il est donc plus à propos de s'abstenir « de la communion, et de ne pas avoir un usage si fré- « quent. Puisque la communion demande des dispositions « si relevées et si parfaites, quand serai-je parvenu là? « Et le plus sûr pour moi n'est-ce pas de rendre mes com-

« munions plus rares et d'attendre le temps que je m'y « croirai assez préparé ? On le dit, et on le fait. Cette « crainte de la communion en détruit le désir. On le perd « enfin ; et n'ayant plus ce désir, on n'a plus l'aiguillon le « plus piquant pour nous exciter à la pénitence et à la « réformation de nos mœurs, pour nous tenir dans une « vigilance perpétuelle sur nous-mêmes, pour nous tirer « de nos lâchetés et de nos tiédeurs..... N'examinons « point ici les intentions (de ces sortes de prédicateurs). « Mais peut-être trouverions-nous que ces intentions si « pures et si saintes en apparence ne sont rien moins que « ce qu'elles paraissent. On a certains principes touchant « la fréquentation du sacrement de nos autels. On vou- « drait, contre les vues de Jésus-Christ, contre la pratique « des premiers fidèles, contre la conduite des plus habiles « maîtres dans les voies de Dieu, retrancher le pain aux « enfants, selon l'expression de l'Écriture : c'est-à-dire « qu'on voudrait abolir dans l'Église les fréquentes com- « munions ; et pour y réussir, il n'y a point de moyen plus « sûr que d'inspirer aux âmes l'éloignement de la com- « munion : par où ? Par ces menaces qu'on leur fait en- « tendre, par ces peintures qu'on leur trace, par ces « frayeurs dont on les remplit. Quoi qu'il en soit, et sans « pénétrer davantage dans les desseins qu'on peut avoir, « je m'en tiens à l'effet et je n'en puis assez gémir. Car ce « qui s'ensuit immanquablement de là, c'est ce que nous « voyons : je veux dire qu'on vit dans une indifférence « mortelle à l'égard de la communion, et qu'on va jusqu'à « se faire devant Dieu un prétendu mérite de cette indif- « férence et une vertu (1). »

(1) Sermon pour le 23e dimanche après la Pentecôte, *sur le désir et le dégoût de la communion.* — On ne saurait trop étudier les sermons de Bourdaloue.

Après des paroles aussi pleines de choses, tout commentaire me paraît superflu.

Je dois aborder une autre source des errements du rigorisme : il s'agit de l'*exagération de la paroisse.*

IX

Ici encore j'ai besoin de réclamer une particulière attention du lecteur, afin que ma pensée soit bien comprise. A Dieu ne plaise que je veuille médire de la paroisse, et bien moins encore désaffectionner les fidèles des curés chargés de leur direction. Je me plairai toujours à répéter les paroles du cardinal Gerdil, parlant au nom de la Sacrée Congrégation du Concile : « Omni honore sunt digni « Parochi, qui pro animabus vigilant ac laborant, ratio- « nem de iis reddituri : magnum sane opus, atque ut peri- « culi, sic et dignitatis plenum. Horum ministerium « quanti faciat Sacra Congregatio, quam sollicita semper « fuerit, quam provide caverit, ne qua in re jura eorum « læderentur, testantur plena volumina quibus eorum « existimationi, commoditati, ornamentis consuluit (1). » Il m'est d'ailleurs impossible d'ignorer le prix que les Pères du Concile de Trente attachaient à l'institution des paroisses. « Mandat sancta synodus Episcopis, pro tutiori « animarum eis commissarum salute, ut, distincto populo « in certas propriasque parochias, unicuique suum per- « petuum peculiaremque parochum assignent, qui eas co- « gnoscere valeat, et a quo solo licite sacramenta susci- « piant, aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exe- « gerit, provideant. » Tel est le décret porté dans le 13e chapitre de la 24e session.

(1) Le cardinal Gerdil parlait ainsi dans une réponse à l'archevêque d'Embrun, au sujet des prétentions schismatiques des curés *constitutionnels.* On trouvera cette pièce importante au tome XVe des *Œuvres de Gerdil* (édit. romaine, 1809).

Mais en accordant de justes hommages à l'utilité des paroisses et à la dignité des curés, il nous faut éviter les exagérations qui donneraient à la paroisse une origine divine, et aux curés une place dans la hiérarchie.

Ce fut l'erreur de Guillaume de Saint-Amour, au XIIIe siècle. Le docteur de l'université, emporté par sa jalousie contre les succès des nouveaux ordres de saint Dominique et de saint François, publia son *Tractatus de periculis novissimorum temporum*, où il soutenait que les religieux mendiants, n'étant ni curés ni évêques, n'avaient aucune mission pour prêcher ; *qu'ils ne pouvaient même recevoir cette mission du Pape ou des évêques sans le consentement des prélats inférieurs ou des curés ;* qu'ils n'avaient aucun droit à vivre de l'Évangile comme les vrais apôtres, attendu que les fidèles n'étaient pas soumis à leur juridiction ; qu'il était par conséquent du devoir des évêques d'en empêcher les religieux.

Le novateur fut vigoureusement réfuté par saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin (1), et finalement condamné par le Saint-Siége.

Au siècle suivant, Jean du Pouy réveilla la querelle assoupie depuis longtemps. Il soutint de nouveau que la juridiction paroissiale est, de droit divin, acquise aux curés; au point que ni les évêques ni le Pape lui-même ne peuvent en restreindre l'usage. Le docteur téméraire fut encore frappé des foudres du Saint-Siége. Mais ses erreurs ne disparurent jamais complétement de l'université de Paris.

(1) Saint Thomas a intitulé son livre : *Contra impugnantes religionem*, et saint Bonaventure : *Libellus apologet. fratrum minorum.* Ces opuscules contiennent la réfutation anticipée de toutes les calomnies qui ont jamais été imaginées contre les religieux. Quelques modernes critiques ont trouvé trop vif le ton des deux saints Docteurs ; mais la bulle *Auctorem fidei* a flétri la délicatesse de ces aristarques (prop. 81). — Le P. Valuy donne un bon résumé de l'argumentation des deux saints Docteurs, dans son livre *Du Gouvernement des communautés religieuses* (p. 708 et suiv.). — Voyez aussi M. Bouix, *de Jure regularium*, t. II.

Les jansénistes surent les remettre en honneur : sous prétexte de défendre la hiérarchie, mais en réalité dans le but d'éloigner des adversaires qui empêchaient la propagation de leurs détestables maximes, les sectaires déclarèrent la guerre aux réguliers. L'attaque commença par le *factum* du père Bonichon, de l'Oratoire, intitulé : *L'autorité épiscopale défendue contre les nouvelles entreprises des religieux mendiants du diocèse d'Angers sur la hiérarchie ecclésiastique* (1658). Ce phamphlet avait pour but de former une ligue contre les réguliers, de répandre la dévotion de la paroisse, de faire estimer la direction des pasteurs séculiers, qui seuls pouvaient entendre les confessions des fidèles, car l'auteur regardait comme vaines et tout-à-fait nulles les confessions faites aux religieux. — Il parut bien dans le même temps une réfutation de cet ouvrage ; mais elle fut aussitôt censurée par la faculté de Paris, déjà gagnée au jansénisme.

La secte voulait à tout prix se débarrasser de Rome. Elle se créa des amis en prenant la defense des droits curiaux, et en relevant la dignité des évêques jusqu'à la porter au niveau de la puissance papale. Son dessein parut au grand jour, lorsque survinrent les démêlés de l'évêque de Chalcédoine avec les religieux d'Angleterre. Les jansénistes ne laissèrent point échapper une aussi bonne occasion de satisfaire leur ardeur à décrier les réguliers ; et le fameux abbé de Saint-Cyran en profita pour donner le jour au gros in-folio si connu sour le nom de *Petrus Aurelius*, lequel est rempli de grossières erreurs destructives de cette même hiérarchie qu'il se vantait de défendre. L'on a peine à comprendre que le clergé de France ait pu se laisser tromper au point d'approuver un livre si mauvais et si dangereux.

Voici la marche de Saint-Cyran. — Aux évêques il donne une tiare, mais aux curés il donne une mitre. A ces

derniers il rappelle qu'ils ont une juridiction indépendante, qui leur est immédiatement conférée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme elle fut conférée aux soixante-douze disciples dont ils sont les successeurs. Chaque paroisse est un petit diocèse dans un grand diocèse, et l'évêque à l'égard des curés n'aura tout au plus que l'autorité d'un archevêque à l'égard de ses suffragants. Le prêtre-curé n'est-il pas, en effet, pasteur aussi bien que l'évêque ? De droit divin n'a-t-il pas comme lui une portion de peuple à conduire, par la prédication de la parole de Dieu et par l'administration des sacrements ?

Donc, rien de plus naturel que les recommandations faites aux *disciples de saint Augustin de l'union*, dont nous avons déjà parlé au commencement de la présente étude. Mais aussi faut-il reconnaître que nous sommes en plein presbytérianisme, et que les doctrines *parochistes* de Saint-Cyran nous amènent à la schismatique constitution du clergé (1). Pauvres évêques gallicans! Ils payèrent cher l'élévation indigne qu'ils n'avaient point su refuser. En face de curés qui se proclamaient évêques dans leurs paroisses, ils regrettèrent sans doute de n'avoir pas mieux gardé leur serment d'obéissance envers le suprême pasteur (2).

Ces détails étaient nécessaires. Car si, par l'exagération de la paroisse, les jansénistes visaient principalement à renverser la hiérarchie, il est sûr qu'entre les mains des rigoristes, les doctrines parochistes exercèrent une influence fatale sur la conduite des âmes. Voilà comment

(1) M. l'abbé Bouix a très-heureusement appelé du nom de *parochisme* l'ensemble des erreurs relatives aux curés et à la paroisse. Il faut lire dans son Traité *de Parocho* les tristes conséquences qui ont été déduites de pareilles erreurs (pag. 82 et suiv.).

(2) Il est curieux de voir le cardinal de La Luzerne suer dans plusieurs gros volumes, pour rappeler à ses curés qu'ils lui sont subordonnés.

nous sommes amenés à traiter cette question, pour rétablir la vérité des principes, et dire encore avec le cardinal Gerdil : « Non propterea ferendum arbitratur sacra Con-
« gregatio, ut quos ordo hierarchiæ medio in gradu jubet
« consistere, suos fines prætergrediantur, atque altius
« quam fas est sese extollentes, etc., etc. »

X

Oui, l'institution des paroisses est d'une immense utilité pour le bien des fidèles. Et pourtant elle n'est ni d'une nécessité absolue, ni d'une origine divine. Pendant plusieurs siècles, il n'y eut point de paroisses régulièrement organisées. Encore aujourd'hui, l'évêque fondateur d'une nouvelle église ne serait pas tenu à l'érection de paroisses : AUT ALIO UTILIORI MODO *provideant*, dit le Concile de Trente. Le curé n'occupe donc pas de place dans la hiérarchie en tant que curé; sa position hiérarchique lui vient uniquement de son caractère sacerdotal. La hiérarchie catholique, dit le Concile de Trente, se compose des évêques, des prêtres et des ministres.

Il est donc absolument possible que les fidèles vivent et meurent en dehors de la paroisse. Le Sauveur n'ayant pas attaché leur salut à la dépendance du curé, l'Église reste toujours libre de modifier, de restreindre ou d'élargir l'institution paroissiale.

Bien plus, là où le décret du Concile de Trente serait entendu et pratiqué à la lettre, les fidèles conserveraient encore une certaine liberté dans leurs rapports avec le chef de la paroisse. Benoît XIV enseigne que l'évêque lui-même ne peut les obliger à s'adresser au curé pour leur confession annuelle, et qu'ils peuvent se confesser à tout prêtre de leur choix, pourvu qu'il soit approuvé. Il déclare que l'évêque ne peut pas davantage contraindre les fidèles

à l'audition de la messe de paroisse. Enfin, il regarde les paroissiens comme suffisamment en règle, s'ils recourent au curé pour le baptême de leurs enfants, la communion pascale, le mariage et les derniers sacrements (1).

Ainsi le curé est établi par l'Église comme un témoin fidèle de la conduite chrétienne de ses enfants. Il atteste authentiquement qu'ils ont rempli les grands actes de la vie religieuse ; qu'ils ont été régénérés par le Baptême ; que chaque année ils entretiennent la vie de l'âme par la nourriture eucharistique ; qu'ils ont sanctifié leur union conjugale ; qu'au seuil de l'éternité ils ont accompli leurs suprêmes obligations. Ce rôle de témoin rempli, le curé est encore placé par l'Église pour assurer aux fidèles les secours spirituels qu'il ont droit de réclamer. Toujours présent, il est sans cesse disposé à prodiguer les soins qui lui seront demandés. Mais en même temps, il reste bien entendu que les fidèles demeurent libres de se pourvoir ailleurs.

Telle est la notion vraie des fonctions curiales. Les théologiens et les canonistes exacts ne les conçoivent ni ne les décrivent autrement.

XI

En France, par malheur, les rigoristes préférèrent s'inspirer du parochisme de Saint-Cyran. De là cette exagération de la paroisse qui s'étale dans presque tous les ouvrages du siècle dernier. De là cette ostentation d'autorité qu'il n'était point rare de rencontrer, même au commencement de ce siècle, chez des curés d'ailleurs vénérables à bien des titres. Et aujourd'hui encore, que signifient ces

(1) *De Synodo diœcesana*, l. XI, c. 14.

opuscules qui s'impriment sur notre sol, à Toulouse, Nancy, Bordeaux, etc., l'*Esprit paroissial*, le *Bon paroissien*, etc., etc, ? Le lecteur ne me croirait pas si je ne citais textuellement quelques-unes des assertions affirmées carrément dans ces opuscules.

« Si l'audition de la messe hors de la paroisse peut ac-
« quitter le devoir de l'individu chrétien, *elle ne peut ac-*
« *quitter celui du catholique*, membre de la société (1). »

« Tout déserteur systématique ou capricieux de sa pa-
« roisse s'expose à compromettre la société domestique
« et la société civile dans leur principe d'existence et de
« conservation, et par conséquent à se rendre coupable
« du plus au moins envers l'une et l'autre (2). »

« Les pasteurs doivent être les chefs et les directeurs
« des bonnes œuvres qui se font dans leur famille spiri-
« tuelle, par les paroissiens (3). » Voilà pourquoi, sans nul doute, les sociétés de Saint-Vincent de Paul et autres de ce genre, n'obtiennent que de faibles résultats. Le curé n'est point là pour les diriger (4).

Il est difficile, assurément, de se former une idée plus grande de la paroisse et des fonctions du curé. En pratique, l'on rencontre des curés qui se comportent d'après de pareilles théories. Pour n'en citer qu'un exemple, je sais un curé qui arrêta au passage la pétition que de pieux fidèles faisaient circuler pour demander au Pape l'élévation de rite de la fête du Sacré-Cœur : il regardait comme une faute capitale que des paroissiens se fussent permis d'écrire au souverain Pontife sans la permission du propre curé. La même adresse avait pourtant été signée par le

(1) *Esprit paroissial*, p. 122. (Toulouse, 1862.)
(2) *Ibid.*
(3) P. 123.
(4) *Ibid.*, p. 111 et suiv.

cardinal-vicaire, une foule de prélats et l'évêque diocésain (1).

Cependant, grâce à Dieu, le plus grand nombre n'en fut et n'en est point là. Ils ont toujours été rares les prêtres qui ont ainsi voulu dominer sur leurs paroissiens, au point de gêner les relations avec l'autorité supérieure de l'évêque ou du Pape. Mais est-il possible d'en dire autant d'une certaine dureté à exiger l'assistance exclusive aux offices paroissiaux, et le recours au ministère du curé pour l'administration de tous les sacrements ?

Que plusieurs conciles provinciaux aient jadis prescrit de la façon la plus formelle l'assistance régulière à la messe de paroisse, je ne le contesterai pas. Mais ce que personne ne peut contester non plus, c'est que depuis trois siècles au moins cette ancienne discipline a été complétement abrogée. Benoît XIV le déclare en termes exprès : « Verum hisce sanctionibus derogatum nunc est, non solum contraria consuetudine, sed etiam posterioribus « summorum Pontificum constitutionibus (2). » Bien plus, Benoît XIV rapporte en l'approuvant, la doctrine de célèbres théologiens, qui refusent à l'évêque le pouvoir de ressusciter l'antique discipline concernant la messe paroissiale : « Addentes insuper, non posse hodie Episcopum

(1) Je pourrais citer plusieurs traits semblables. — Je me contenterai d'une simple observation.

Le gallicanisme prend les choses au rebours. En pratique il met le curé avant l'évêque, et l'évêque avant le pape. On a vu, dans ces derniers temps, des vicaires généraux arrêter des adresses du clergé au Pape, et défendre la publication de brefs émanés du Saint-Siége. Pourquoi ? Par la bonne raison que l'evêque en eût été blessé. Lecteur, que dites-vous de cette manière d'entendre le respect de la hiérarchie ? Un simple soldat sait pourtant que son obéissance au capitaine ou au colonel cède toujours en présence de la direction contraire émanée du général. — Et que devient, dans le système gallican, le droit imprescriptible des fidèles de correspondre avec le premier pasteur et le chef de l'Eglise ?

(2) *De Synodo diœcesana*, l. XI, cap. 14, n. 8.

« præcipere suis subditis, ut se sistant missæ parochiali,
« quia non potest delere consuetudinem, quæ cum vigeat
« in toto orbe, jam induit naturam juris communis 1. »

Pourquoi donc les rigoristes se sont-ils obstinés à faire une loi rigoureuse de l'assistance á la messe paroissiale? J'épargnerai au lecteur l'ennui d'un catalogue aussi long que fastidieux d'ouvrages composés depuis deux siècles pour la défense de la paroisse. Qu'il me suffise de quelques traits.

« Les assemblées générales du clergé de France des « années 1625, 1635, 1645, se sont expliquées sur ce point « de discipline de la manière la plus positive. Celle de 1700 « a condamné comme fausses, téméraires et scandaleuses « plusieurs propositions qui combattent l'obligation des « fidèles d'entendre la messe paroissiale. *Tous les caté-* « *chismes des différents diocèses du royaume font mention de* « *cette obligation; tous les statuts synodaux, tous les rituels* « *la prescrivent spécialement.* Dans le synode de ce diocèse « de l'an 1679, on dénonce pour excommuniés tous ceux « qui, sans excuse légitime, manquent pendant trois di- « manches consécutifs d'assister à la messe de pa- « roisse (2). »

Le *Rituel de Toulon* est peut-être encore plus fort. « Il « est nécessaire d'observer que l'obligation d'assister à la « messe de paroisse est une chose grave et très impor- « tante, et par conséquent que d'y manquer n'est pas un « péché léger.

«... D'où l'on doit conclure que ceux qui (en dehors de « fort graves empêchements), assistent aux messes des « confréries ou congrégations dont ils sont membres, ne

(1) *Ibid.*, n. 10.

(2) *Instructions sur le rituel de Langres*, par le cardinal de La Luzerne, chap. VI, art. 8.

« sont pas pour cela exempts d'assister à la messe paroissiale, ou à l'instruction qui s'y fait (1). »

Faut-il s'étonner qu'à force d'entendre prêcher une semblable doctrine, les plus saints personnages en aient accepté eux aussi les conditions rigoristes ? Le vénérable J.-B. de la Salle enseigna dans son catéchisme la rigoureuse obligation d'assister à la messe paroissiale, et ce fait a formé une difficulté sérieuse dans le procès de la béatification, comme le racontait le cardinal Gousset à M. l'abbé Guillois.

Quoi qu'il en soit des entêtements du rigorisme, il n'est pas difficile de reconnaître qu'une pareille exagération de la loi de l'Église devait amener le total abandon de la foi. Il se présente, en effet, bien des circonstances qui attirent les paroissiens vers une autre église que celle de la paroisse. Tantôt c'est la piété, tantôt un plus bel ordre des cérémonies ; ici la proximité, là un certain bien-être particulier. Au fond, ces paroissiens fréquentent les offices et sanctifient le jour du Seigneur.

Allez leur dire qu'une *raison très-grave* est absolument nécessaire pour les excuser de péché, ils finiront par ne plus assister du tout aux saints offices. N'est-ce pas le cas d'un assez bon nombre de chrétiens que l'on ne voit jamais entrer dans nos temples? — Il eût sans doute mieux valu ne rien exagérer, se contenter d'exhorter à fréquenter les offices paroissiaux, et respecter la liberté que l'Église n'a point voulu enlever à ses enfants (2). » On ne

(1) *De la messe de paroisse, et de l'obligation d'y assister.*

(2) A Dieu ne plaise que je veuille éloigner les fidèles de l'assistance à la messe paroissiale! L'édification commune ne peut que s'accroître par un concours empressé des fidèles vers l'église de la paroisse. Il y a plus : quelques personnes ont absolument besoin d'aller à la paroisse pour y entretenir ou acquérir l'instruction religieuse. Si nulle part ailleurs ne se rencontre pour elles le moyen de savoir ce qu'elles doivent croire et pratiquer, l'obligation de se rendre à la paroisse est rigou-

saurait trop le redire : il n'est jamais avantageux de vouloir être plus sage que l'Église. Réjouissons-nous donc que sur ce point comme sur tant d'autres, la doctrine de S. Liguori ait pris à peu près le dessus. Qui voudrait désormais enseigner avec Bailly, que l'audition de la messe de paroisse est, non-seulement de précepte ecclésiastique, mais encore de droit naturel (1) ?

XIII.

Cependant l'exagération de la paroisse ne se bornait pas à créer l'obligation stricte de recourir au propre curé pour l'audition de la messe et de la prédication évangélique. Les parochistes voulaient aussi que le curé fût l'unique dispensateur des sacrements. On leur accordait que le curé est en effet le ministre ordinaire et nécessaire du baptême, de la communion paschale et du viatique, ainsi que de l'extrême-onction, et qu'il lui appartient exclusivement de donner aux époux la bénédiction nuptiale. Mais on les priait de se dessaisir de toute prétention à être les ministres nécessaires du sacrement de Pénitence. Ils n'écoutaient rien ; et nous nous rappelons avoir entendu des curés publier au commencement du carême que, par grâce et faveur, ils voulaient bien consentir à voir leurs paroissiens recourir en toute liberté pour la confession annuelle au ministère d'un autre prêtre.

Citons encore le *Rituel de Langres*.

« Nous déclarons que les pouvoirs de confesser que nous « donnerons, quelques généraux qu'ils soient, *ne com-* « *prendront point la permission de confesser les fidèles à*

renseignement indispensable. Le confesseur apprécierait, s'il le juge nécessaire, il proposerait. Les résultats vous faites, je maintiens que l'assistance aux offices paroissiaux est à conseiller fortement, mais pas à enjoindre.

(1) *Ne jussu ecclesiastico tantum, sed etiam jure naturali fidelis missae parochialis interesse tenentur* (de tertio praecepto decalogi).

« *Pâques; que ce droit sera réservé, comme il l'est depuis le* « *concile de Latran, aux seuls curés;* qu'eux seuls pourront « absoudre leurs paroissiens, non-seulement licitement, « *mais même validement;* que les absolutions données par « d'autres prêtres, sans leur permission, *seront nulles et* « *illusoires;* que nous ne nous permettrons de donner le « pouvoir de confesser les fidèles au temps de Pâques à « d'autres qu'aux curés, que très-rarement, sur des rai- « sons très-graves, telles que pourraient être des refus in- « justes faits par les curés (1). »

Bon cardinal de La Luzerne! Sa condescendance pour les curés aurait dû lui valoir un peu plus de reconnaissance. Ils l'obligèrent pourtant à composer d'énormes volumes pour défendre l'épiscopat contre leurs injustes prétentions.

Poursuivons.

« L'objet de cette loi est de mettre les pasteurs en état « de s'assurer que leurs paroissiens sont fidèles à s'ac- « quitter de leur devoir pascal ; mais ils ne doivent pas « user du droit qu'elle leur attribue, pour appesantir sur « leurs peuples le joug de la confession, par les difficultés « qu'ils feraient de leur permettre de se confesser à d'au- « tres... (2). »

Il est donc avéré que, pour notre clergé du XVIIIe siècle, les souverains Pontifes avaient inutilement déclaré que le *propre prêtre* du IVe Concile de Latran ne devait pas s'entendre du *curé*, mais bien de tout prêtre approuvé par l'évêque. Il conste par la pratique depuis peu abolie en France, que les Papes avaient en vain décrété que l'évêque doit laisser aux fidèles toute liberté pour la confession an-

(1) Chap. IV, art. 7.
(2) *Ibid.*

nulle (1). Voilà ce que Bailly nous enseignait encore. Il y a vingt ans environ (2). Vraiment, le gallicanisme sait donner à ses adeptes une conscience robuste.

Ce n'est pas tout. Les parochistes ne permettaient pas aux malades de se confesser à d'autres qu'à leur curé, ou du moins à des confesseurs qui ne seraient point agréés de lui. Les lois de l'église veulent bien que le confesseur du malade, s'il n'est pas le curé, délivre à l'infirme un billet qui puisse attester au clergé de la paroisse que, par la confession, il s'est mis en mesure de recevoir les derniers sacrements. Mais elles n'exigent rien de plus. — Ecoutons nos rigoristes.

« Lorsque les réguliers approuvés pour confesser dans « ce diocèse, seront appelés pour confesser des malades, « *il leur est défendu de les entendre en confession avant d'en « avoir averti le cure de la paroisse du malade.* » Et pourquoi ? « Afin que le confesseur puisse savoir du curé « s'il n'y a rien qui empêche le malade de participer à la « grâce des sacrements, et s'il est nécessaire de donner à « ce pénitent certains avis particuliers pour son salut. Les « pasteurs doivent mieux connaître leurs paroissiens que « les religieux qui, ne sortant de leur retraite que pour « s'employer aux œuvres de charité, ne peuvent être in- « formés aussi exactement de ce qui se passe dans une pa- « roisse, dont le détail occupe le curé. »

(1) Saint Liguori. *Theolog. mor.*, l. VI, n. 564, rapporte les décisions apostoliques dont il s'agit.

(2) Il faut citer ce passage incroyable : « *Quær.* 4°. Si quis parochus, « sciente et non improbante episcopo, prohibeat ne parochiani sui ad « vicinos parochos recurrant ?

« *Resp.* 1° Parochos id non debere prohibere, nisi gravibus de causis.

« 2° *Absolutionem in casu proposito irritam fore*, quia episcopus ea « tantum conditione consuetudinem externis parochis confitendi appro- « bare præsumitur, ut in eam consentiat parochus, qui suas oves melius « novit. » (Tract. de *Pœnitentia*, cap. IX, art. 2.)

(3) *Instruction sur le rituel de Toulon* : t. I, de la *juridiction nécessaire au confesseur.*

Le principe invoqué par le Rituel de Toulon mène loin ; et je me demande pourquoi tout prêtre, autre que le curé, ne serait point astreint à prendre les avis de celui-ci avant de recevoir la confession d'un malade. Les prêtres séculiers sont-ils donc plus aptes que les religieux à connaître les personnes qui ne sont pas leurs paroissiennes ? Pourquoi employer ici deux poids et deux mesures ?

Mais disons mieux ; tout est faux et insoutenable dans cette manière d'agir. Ni le curé ne peut se réserver d'entendre les confessions annuelles de ses paroissiens, ni l'évêque ne peut restreindre la liberté qu'ont les paroissiens de faire leur confession annuelle à qui bon leur semble, pourvu qu'il s'agisse d'un prêtre approuvé. Le curé ne peut pas davantage entraver la liberté des malades en n'autorisant leur confession qu'après des formalités préalables qui peuvent parfois devenir un véritable embarras. Les lois de l'église universelle sont là : je l'ai déjà dit.

Qu'on allègue tant qu'on voudra que le curé est néanmoins l'homme député par l'église pour administrer les sacrements aux fidèles, je réponds pour la centième fois que si l'administration de plusieurs sacrements est exclusivement le fait du curé, il n'en va point ainsi de la pénitence. Qu'il soit toujours prêt à entendre les confessions de quiconque voudra bien s'adresser à lui, tel est le devoir du curé : et cependant les paroissiens pourront donner leur confiance à d'autres confesseurs ; tel est leur droit inaliénable.

Certes, il faut bien qu'il en soit ainsi. Comprend-on que pour un sacrement qui exige des aveux tout confidentiels, il puisse être porté quelque règlement dont l'exécution amènerait la gêne des consciences, et rendrait l'ouverture du cœur difficile, peut-être impossible ? L'église dans sa divine intelligence du cœur humain, s'est efforcée

d'enlever tous les obstacles qui pourraient entraver la liberté des consciences : je prie le lecteur de se rappeler les détails déjà donnés à propos des *confesseurs de religieuses*.

Or, qui examinera de près ce qu'est le curé dans sa paroisse, conviendra sans doute que mille causes peuvent arrêter la confiance qu'il est nécessaire d'apporter au confessionnal. Le curé n'est pas seulement l'homme de la prière, et il ne se tient pas toujours dans le lieu saint. Le curé est aussi l'homme de l'action. Il doit visiter sa paroisse, connaître les familles, signaler et corriger les abus. Est-ce que le curé peut faire tout cela sans exciter jamais ni froissement ni susceptibilité? Et l'on pourrait espérer de voir ces nuages disparaître tout-à-coup lorsqu'arrive le moment d'approcher du saint tribunal de la pénitence ! Il faut ne pas connaître le cœur humain pour croire à de pareilles illusions. — Bien plus, il se rencontrera des personnes pleines de déférence, d'estime, et même d'affection pour leur curé, que jamais vous ne déciderez à lui dévoiler les secrets de la conscience. Pourquoi cela? *Je suis trop libre avec mon pasteur*, vous sera-t-il répondu. — Enfin, n'est-il pas plus que bizarre d'imaginer qu'un paroissien ayant ou croyant avoir de bonnes raisons de s'adresser à un autre qu'à son curé, ira tout simplement à celui-ci pour lui demander la liberté dont il sent le besoin impérieux? Mes lecteurs me comprennent, et je n'insiste pas.

Que dans certains cas particuliers il fût avantageux pour le pénitent lui-même, de ne pouvoir choisir d'autre confesseur que le curé : personne ne le nie. Mais faut-il pour quelques avantages relativement petits, s'exposer à des inconvénients dont la gravité ne saurait jamais recevoir de compensation? C'est le tort des rigoristes d'avoir presque toujours poursuivi un bien relativement moindre, aux dépens d'une utilité beaucoup plus générale. En exagérant

la paroisse, ils crurent donner au curé une action plus efficace ; ils ne s'aperçurent point qu'ils éloignaient les paroissiens du curé, des sacrements et peut-être de l'église. Ici revient la merveilleuse remarque de S. Vincent de Paul touchant le livre de la fréquente communion d'Arnauld.

« Si cet ouvrage, disait le Saint, a servi à une centaine « en les rendant plus respectueux à l'égard des sacre- « ments, il y en a pour le moins dix mille à qui il a nui « en les retirant tout-à-fait. »

XIII

En résumant de laborieuses et savantes recherches sur le jansénisme hollandais, le cardinal Pitra écrivait : « Je « ne pense pas être téméraire, que de le définir en troi « mots : il a eu pour point de départ la haine contre les « réguliers ; pour instrument, le prétendu chapitre « d'Utrecht ; le lucre pour esprit fondamental (1). »

Il est permis d'ajouter que, dans tous les pays, le jansénisme se distingue aussi par la haine contre les réguliers, et qu'il ne fut point insensible à la soif de l'or. Bornons-nous à rappeler sa haine contre les religieux.

Les jansénistes n'auraient pas voulu voir les fonctions du saint ministère exercées par les réguliers. Ils allaient même jusqu'à dire que les confessions entendues par eux ne pouvaient tranquilliser les pénitents qui les avaient faites. Voici les deux propositions que le pape Alexandre VIII se crut obligé de condamner chez les principaux du parti :

« 20. Confessiones apud religiosos factæ plerumque vel « sacrilegæ sunt, vel invalidæ.

« 21. Parochianus potest suspicari de mendicantibus, « qui eleemosynis communibus vivunt, de imponenda nimis

(1) *La Hollande catholique*, par le R. P. dom Pitra (Paris, 1850), p. 244.

« levi et incongrua pœnitentia, seu satisfactionne, ob quæs-
« tum seu lucrum subsidii temporalis (1). »

Difficilement la haine saurait s'exprimer avec plus d'énergie. Mais ce n'était point assez pour le jansénisme ; il lui fallait chasser à tout prix les religieux des chaires et des confessionnaux. De là leur thèse étrange, reprise de Guillaume de Saint-Amour et de Jean du Pouy, que les religieux sont, en vertu des mêmes obligations de leur état, radicalement incapables de vaquer à n'importe quelle fonction du saint ministère.

« Les disciples de saint Augustin auront grand soin de
« traiter nos seigneurs les prélat avec de grandes soumis-
« sions, et messieurs les prêtres avec bien du respect et de
« la cordialité, pour leur marquer qu'ils savent mieux re-
« connaître la dignité sacerdotale que les religieux.

« Ils feront entendre aux prêtres que les moines n'ont
« que du mépris pour eux, *que la direction des âmes et le*
« *ministère de la prédication leur appartiennent de droit pri-*
« *vativement à tout autre, et que les moines n'en sont en pos-*
« *session que par usurpation* ; qu'ils ne sont point dans l'or-
« dre de hiérarchie, et que leur office n'est que de pleu-
« rer leurs péchés, prier dans leur solitude, et non pas
« prêcher : qu'au reste, ce sont des ambitieux, des mon-
« dains, des vindicatifs pleins de vanité ;

« Que, quand ils se vantent qu'ils ne se proposent que
« la gloire de Dieu, ils ne font consister cette gloire que
« dans des choses abominables, et que tous leurs soins ne
« tendent qu'à tenir les prêtres séculiers dans la haine et
« le mépris des peuples.... » (2).

(1) Ces deux propositions font partie des trente-et-une qu'Alexandre VIII condamna le 7 décembre 1690.

(2) *Mémoires du P. Rapin*, t. III, p. 37. — J'ai déjà eu occasion de dire la valeur de l'*Instruction donnée aux disciples de saint Augustin de l'Union*.

Pour le dire en passant, les jansénistes tombent ici dans une flagrante contradiction. Car, si l'absence du caractère sacerdotal chez les moines fait que ceux-ci ne peuvent occuper une place dans la hiérarchie, ne s'ensuit-il pas qu'une fois revêtus du caractère sacerdotal, ces mêmes moines seront aptes à prendre rang dans la hiérarchie, tout aussi bien que la multitude des prêtres séculiers qui ne seront point pourvus d'un titre de curé ? — Bon gré, mal gré, il faut toujours en revenir au canon du Concile de Trente, et ne composer la hiérarchie sacrée que d'évêques, de prêtres et de ministres.

Cependant la thèse janséniste trouva chez beaucoup de prêtres un trop bienveillant accueil, au point que dans le fameux conciliabule de Pistoie elle s'érigea presque en dogme. Le Saint-Siége ne tarda pas d'en faire bonne justice. Voici comment s'exprima Pie VI dans la Bulle *Auctorem fidei :*

« La première règle, qui établit sans distinction, et d'une « manière universelle, que l'état religieux et monastique « est incompatible de sa nature avec la charge d'âmes et « avec les fonctions du ministère pastoral, et que, par con- « séquent, un religieux ne peut prendre rang dans la hié- « rarchie ecclésiastique, sans se mettre en contradiction « avec les principes de la vie religieuse elle-même. — « *est fausse, pernicieuse, offensante à l'égard de tant de Pères* « *de l'Église et de prélats si recommandables par leur sainteté,* « *qui ont accordé les fonctions de l'ordre clérical avec la prati-* « *que de la vie religieuse ; — elle est encore contraire, non-* « *seulement aux coutumes les plus pieuses, les plus anciennes,* « *les plus approuvées de l'Eglise, mais encore aux décisions* « *des souverains Pontifes.* » (Propos. 80).

La condamnation fulminée de la Bulle *Auctorem fidei* rend donc croyable ce que j'ai avancé, le lecteur me permettra de lui mettre encore sous les yeux une page des in-

téressants *Mémoires* du P. Rapin. Je suis sûr que ce récit lui paraîtra aussi instructif qu'amusant.

Il s'agit d'un dîner donné par le janséniste Jean Rousse, curé de Saint-Roch, au trop célèbre Gondrin, archevêque de Sens. Dans ce repas, les sectaires concertèrent leurs efforts, par rapport aux religieux. Mais laissons parler le P. Rapin :

« L'archevêque pria le curé de Saint-Roch de lui donner « à dîner en sa maison, avec quelques autres curés qu'il « lui marquait. C'était Merlin, curé de Saint-Eustache ; « Mazure, curé de Saint-Paul ; Dupuis, curé des Saints- « Innocents : on n'a pas su les autres. Le jour destiné à la « fête étant près, les invités s'y étant trouvés, l'archevêque « commença par se défaire de sa hauteur ordinaire pour « prendre cet air familier et populaire qu'il se donnait « quelquefois pour gagner les cœurs. Il joua bien son per- « sonnage et, pour animer le repas de cette joie qui est le « plus grand assaisonnement des viandes et de la table, « après qu'on y eut fait de grands projets de ligue contre « les réguliers, qu'on eut bien déclamé contre les privilé- « ges, et qu'on eut discouru en l'air sur les pouvoirs du « Pape et sur la hiérarchie, il s'avisa, pour réchauffer les « esprits, de faire un ragoût d'un reste de gibier. Il fit ap- « porter un réchaud, de l'orange et les autres ingrédients « qui piquent l'appétit ; il ne manquait plus, pour la per- « fection du ragoût, que du poivre blanc ; il en demanda « comme une chose importante à son dessein ; il ne s'en « trouva pas à la maison. Enfin, l'archevêque, après avoir « fait des façons pour avoir du poivre blanc, leva les yeux « au ciel, et ouvrit en même temps cette croix d'or, qu'il « portait pendue au cou, et qui est la marque extérieure « du caractère épiscopal ; laquelle s'étant trouvée pleine « d'un poivre blanc fort exquis, il le répandit sur le ra- « goût, et en servit aux conviés. Ce fut un applaudisse-

« ment de toute l'assistance à cette belle action qui ranima « fort la joie du banquet. Les cœurs furent gagnés plus « que jamais par une si grande familiarité, et il n'y eut « aucun de la compagnie qui ne fût charmé de l'archevê- « que, qui savait se concilier les esprits par des manières « si engageantes. Cette petite débauche si tendre et si « pleine de privautés fit tout l'effet qu'on s'en était pro- « posé, et ce fut sur cela que les curés de Paris se liguèrent « dans la suite contre les réguliers ; car, les uns étant ga- « gnés par les autres, il se fit une espèce de corps avec un « syndic et d'autres officiers qui s'assemblèrent régulière- « ment certains jours, dressèrent des statuts, et, quoi- « qu'ils ne se déclarassent pas tout-à-fait dans la suite « pour la nouvelle opinion, pour se ménager avec leurs « peuples, qu'ils ne crurent pas devoir effaroucher, ils ne « laissèrent pas de servir indirectement les jansénistes à « bien des choses, *et les curés de Paris ayant donné l'exem-* « *ple aux curés de Rouen et à la plupart des autres villes du* « *royaume, on commença à faire partout de grands éloges de* « *la hiérarchie et à ne prôner partout que les* HIÉRARCHES ; « on appelait de ce beau nom ceux qui s'attachaient à « leur paroisse pour suivre la direction de leur curé. Ce « fut par là que cet air sévère de direction, qui était en « usage à Port-Royal, commença à devenir en vogue ; « qu'on estima les directeurs qui refusaient quelquefois « l'absolution pour des bagatelles, et le plus souvent sans « raison ; que les ecclésiastiques affectèrent de l'austérité « dans leur direction pour s'attirer de la pratique, *et comme* « *on n'approuvait à Port-Royal que la dévotion à la paroisse* « *et que la conduite des curés qu'on appelait les véritables* « *pasteurs, parce qu'on voulait leur donner du crédit pour se* « *les rendre favorables,* cette fantaisie devint alors tellement « à la mode, que jusqu'à dans les compagnies les plus « libres et les plus honnêtes, on se moquait des dames qui

« se confessaient à des réguliers, comme n'étant pas de la « hiérarchie, car on disait que c'était n'en être pas que de « ne pas se confesser à son curé (1). »

Je proteste de nouveau qu'en reproduisant ce récit je n'entends nullement porter atteinte à la juste estime de la paroisse, et je me hâte d'ajouter avec le P. Rapin :

« Ce n'est pas que ce ne fût une chose fort louable de s'af- « fectionner à sa paroisse, puisque c'est une dévotion selon « l'esprit de l'Église, qui la conseille aux fidèles, mais cet « attachement devint alors blâmable par l'esprit d'intrigue « de la nouvelle opinion qui s'y mêla, joint à la méthode « de direction de Port-Royal, et par cet air d'orgueil et « d'empire qui prit à la plupart des curés, qui portèrent « leur autorité au délà des bornes (2). »

XIV.

Le gallicanisme partagea volontiers cette antipathie contre les religieux, et les parochistes, presque toujours ses adeptes, se gardèrent bien de protester. On ferait une riche bibliothèque avec les livres composés par les gallicans à l'encontre des réguliers. Ce n'est pas qu'ils n'aient reconnu le mérite de la vie religieuse. Ils n'ont pas tari en éloges touchant l'abnégation des moines et des solitaires ; ils n'ont pas eu assez d'admiration pour exalter le dévouement des religieux qui se consacrent à soulager les misères corporelles du prochain ; ils ont eu assez de justice pour constater que le zèle des réguliers voués aux missions avait en quelque sorte contribué à la propagation de l'Évangile. Mais ne leur en demandez pas davantage. Ces messieurs, qui admirent les réguliers dans le cloître, au

(1) *Mémoires du P. Rapin* sur le jansénisme (Paris, 1805), t. I, p. 183.
(2) *Ibid.*, p. 185.

fond des bagnes ou des hôpitaux, et parmi les sauvages du nouveau monde, ne veulent pas consentir à voir les religieux s'établir sur la paroisse. Que craignent-ils? Si vous les pressez pour savoir la cause de leur répugnance, ils vous diront : *La paroisse avant tout!* Les religieux sont donc les adversaires de la paroisse? Du moins on le suppose.

Aussi, lorsque, dans les assemblées du clergé de France, la question des réguliers se présenta jadis, les adversaires attaquèrent bien moins l'exemption de la juridiction épiscopale, que les priviléges conférant aux religieux la faculté d'exercer le saint ministère. Que le pape restreignît la juridiction de l'évêque, nul n'y trouvait à redire, mais pouvait-on supporter que les religieux eussent le droit de prêcher, de confesser et d'ouvrir des églises, *au grand dommage des intérêts de la paroisse?*

De là, d'innombrables écrits pour démontrer que les curés avaient le droit, et même le devoir, d'empêcher l'érection d'une nouvelle maison religieuse, jusqu'à ce qu'il leur fût donné suffisante garantie en faveur des intérêts sacrés de la paroisse (1). De là encore certaines plaisanteries qui, à force d'être répétées, passent pour des maximes incontestables, au grand détriment des religieux, et de la vie religieuse elle-même.

Les plaisanteries ont-elles cessé? Il m'importe assez peu

(1) Parmi les récents décrets de ce genre, je dois signaler un ouvrage publié en 1847 en Belgique, par M. Verhoeven, professeur à l'Université de Louvain. Ce livre intitulé *De Regularium et sæcularium clericorum juribus et officiis liber singularis*, eut un certain retentissement. Les bollandistes le réfutèrent; et l'épiscopat belge le désavoua. Les évêques comprirent à merveille que les doctrines parochistes du livre se retournaient contre les divines prérogatives de l'épiscopat. — Ajoutons que les curés qui prennent ombrage des églises des religieux, ne supportent guère mieux les chapelles de religieuses. Les évêques sont fort souvent fatigués par les querelles sans nombre que les curés cherchent aux aumôniers.

de le rechercher en ce moment. Je tiens seulement à constater qu'aujourd'hui encore le parochisme s'efforce d'écarter les religieux du ministère sacré, et veut fermer leurs églises. Ecoutez :

« Que l'on assiste à une assemblée quelconque de per-
« sonnes faisant profession de ce qu'elles osent bien nom-
« mer une fervente piété, l'on se croira au milieu des Co-
« rinthiens ressuscités. Qu'entendra-t-on en effet répéter ?
« Chaque personne y prend parti en disant : Pour moi, je
« suis à Dominique; et moi, je suis à Ignace; et moi, je
« suis à François; et moi, je suis à Jésus-Christ ! C'est
« donc à ceux qui sont les dispensateurs des mystères
« divins et les ministres de Dieu, c'est à eux à élever
« la voix, à crier à ces enfants égarés, et de toute
« l'autorité dont ils sont revêtus : Jésus-Christ est-il donc
« divisé ? Est-ce Dominique qui a été crucifié pour vous ?

« Est-ce au nom d'Ignace ou de François que vous avez
« été baptisés ? On ne vous baptise que dans vos paroisses,
« afin que personne ne dise que vous avez été baptisés au
« nom d'un autre que de Jésus-Christ. Je vous conjure,
« mes frères, *et vous* SURTOUT, *mes sœurs*, par le nom de Jé-
« sus-Christ, notre seigneur, de ne point souffrir de divi-
« sions parmi vous. Et le moyen le plus facile et le meilleur
« de les éviter ou de les faire cesser, c'est de vous réunir
« dans la paroisse autour de votre commun pasteur (1). »

« Vouloir attirer les fidèles aux offices publics qui ont
« lieu dans leurs chapelles, comme s'ils formaient une pa-
« roisse, serait de la part des religieux usurper un minis-
« tère qui ne leur appartient pas, élever autel contre autel,
« établir une cause de division perpétuelle dans les pa-
» roisses (2). »

(1) *Esprit paroissial*, p. 76. — Les mots soulignés le sont de la même manière dans le texte original.

(2) *Le bon paroissien* (Nancy, 1869), p. 42.

Voilà qui est clair. Cependant on suggère aux fidèles un moyen efficace d'empêcher les abus qu'on vient de lire ; c'est de retirer aux religieux le secours de leurs aumônes : en quoi faisant, ils aideront les religieux à pratiquer leur vœu de pauvreté, et la paroisse à supporter ses charges.

« Je suis loin de vous dire de ne point assister les cou-
« vents, lorsqu'ils sont véritablement dans le besoin ; mais
« s'ils ont plus qu'il ne leur est nécessaire, mais s'ils ac-
« quièrent ou bâtissent des maisons pour des valeurs con-
« sidérables, mais s'ils construisent des chapelles comme
« des cathédrales, gardez-vous bien de les enrichir encore
« davantage : ce serait travailler à les perdre. Il est inouï
« qu'un couvent soit tombé par excès de pauvreté, et beau-
« coup ont disparu par excès de richesses (1). »

Rien de plus certain en principe : quant à l'application, on aimerait qu'elle fût faite par des personnes moins suspectes de partialité.

Quoi qu'il en soit, les parochistes n'aiment pas les églises des religieux. Ils les tolèrent cependant, mais à la condition expresse qu'elles seront exclusivement destinées à leur usage personnel, et que le public n'y sera pas admis.

En vain on objecte aux parochistes que défendre au public d'entrer dans les églises des religieux, équivaut à empêcher les réguliers de travailler au salut des âmes suivant leur institut : ces messieurs vous répondent invariablement que les religieux doivent se contenter de venir en aide au clergé paroissial, quand ils en sont requis. Parcourez les opuscules que je viens de citer : on le répète cent fois.

Que dis-je ? Cette doctrine a trouvé d'illustres patrons ; pour exemple, j'apporterai la célèbre ordonnance rendue

(1) *Ibid.*, p. 30. — Je dois ajouter que dans ces sortes d'opuscules on prête aux réguliers ou à leurs défenseurs de véritables énormités, afin de rendre leur cause odieuse, et de se ménager un moyen facile de réfutation.

le 9 septembre 1848 par Mgr Affre, de glorieuse mémoire. Le vénérable Archevêque de Paris croyait, lui aussi, que les religieux ne devaient exercer le saint ministère que dans une mesure déterminée par les besoins paroissiaux. En conséquence, il crut bien faire que d'interdire certaines fonctions dans la chapelle des jésuites, assignant à ces pères diverses églises de Paris pour y entendre les confessions des fidèles. Le Nonce apostolique réclama contre l'ordonnance du Prélat ; et bientôt la grande voix du pape Grégoire XVI apprit à l'archevêque qu'il avait eu tort. Le souverain Pontife blâmait l'ordonnance épiscopale comme inconsidérée (*inconsultissima*), injurieuse aux religieux, renfermant une fausse interprétation du Concile de Trente, et excédant son droit. Le Pape ajoutait une considération d'autant plus profonde, qu'elle exprime la raison de la liberté dont les religieux doivent jouir par rapport à la paroisse :

« Magnus est laïcorum imprimis virorum numerus quos « nimius pudor vel derisionum metus a sacramentorum « usu retrahit adhuc in præsens, aut alias retraxit. Hi au- « tem, si juxtam non habeant libertatem seu confessarii, cui « plane confidant, seu loci et temporis, quo illum adeant, « eligendi, longe inde difficilius ad duci poterunt ad eluen- « das per sacramentum pœnitentiæ animi sordes, divinam- « que subinde communionem salubriter accipiendam ; aut « ab assumpto jam more utriusque sacramenti rite ac sæ- « pius suscipiendi, facile admodum recedent. »

Ajoutons que l'illustre archevêque eut la gloire de reconnaître qu'il s'était trompé : il retira son ordonnance.

Oui, l'Église veut qu'il y ait des religieux qui exercent le saint ministère dans leurs églises, c'est afin de fournir à tous les fidèles une entière facilité de recourir à

(1) Dans le numéro de septembre 1868 (t. XVIII, p. 278) la *Revue* a publié l'ordonnance de Mgr Affre et le bref de Grégoire XVI (12 octobre 1843.)

la parole divine et aux sacrements, en sorte que les volontés les plus paresseuses en soient déconcertées. Quiconque a peur d'être vu ou montre de la répugnance vis-à-vis tels ou tels du clergé paroissial, est ainsi toujours assuré d'une ressource qui ne lui fera pas défaut. Voilà pourquoi l'Église accorde une faveur si marquée aux églises des réguliers ; et voilà ce que devraient comprendre tous les prêtres animés d'un véritable zèle pour le salut de leurs paroissiens. N'est-il pas triste de penser que, pour un misérable intérêt de finances ou de fabrique, on s'aveugle trop souvent, au point de retirer aux fidèles un secours qui leur serait presque ou même absolument nécessaire ? — Je m'arrête : le lecteur saura sans doute apprécier ma modération.

XV.

Du reste, qu'on ne s'y méprenne point. Les parochistes, qui ne savent pas comprendre qu'ils doivent favoriser les réguliers, à cause du secours que les fidèles peuvent retirer de leur ministère, ne comprennent pas mieux qu'ils doivent offrir à leurs paroissiens des moyens extraordinaires de sanctification. En général, les curés qui ne voient pas de bon œil la présence des réguliers, ne sont guères favorables aux missions paroissiales. L'expérience est là pour le dire.

Ils ne décrieront peut-être pas les saints exercices de la mission comme faisaient Arnauld et le *Catéchisme de Naples ;* mais en pratique ils seront aussi froids et aussi inertes : jamais ou presque jamais les missionnaires ne seront appelés dans leurs paroisses.

Ils vous diront que les fruits des missions sont en réalité bien peu de chose. Comment, en effet, pourraient-elles être solides ces conversions qui se font en quelques jours, et

après une confession plus ou moins précipitée? L'expérience ne prouve-t-elle pas que ces sortes de conversions s'évanouissent presqu'aussitôt que la mission est finie? Bref, les prédications et les soins du curé suffisent abondamment aux paroissiens qu'anime la bonne volonté : les missions n'apportent qu'une vaine pompe, et quelquefois elles jettent la perturbation au sein d'un peuple qui jouissait de la paix.

Je n'invente rien. Tels sont les propos que les parochistes tiennent aujourd'hui, comme ils le tenaient au siècle dernier. Voici la réponse de S. Alphonse de Liguori (1) :

« Votre curé m'arrête, dit S. Alphonse, et m'observe « qu'après dix ou quinze jours de mission, nos confesseurs « absolvent les pécheurs récidifs qui auraient besoin, pour « être remis en grâce d'une épreuve de plusieurs mois. — « *Je réponds par ce principe de morale incontestable : c'est « que la longueur de l'épreuve n'est pas l'indispensable moyen « d'obtenir et de constater l'amendement. Une connaissance « plus parfaite de ses devoirs, la componction du cœur produite « par le réveil de la foi et le souvenir des fins dernières, de « bonnes résolutions formées et commençant à faire prendre des « moyens efficaces pour éloigner le péché, voilà, ce me semble, « des indices de conversion plus sûrs que l'épreuve de quelques « semaines ou de quelques mois.*

«.... Il suffit d'être au fait des missions pour reconnaître « que les confessions qui se font dans ce saint temps sont « et plus entières, et plus animées d'une contrition plus « vive que celles des temps ordinaires. *A mon avis, les ab- « solutions données, même après un mois d'épreuve, aux fidèles*

(1) Saint Liguori est en pareille matière un témoin d'une autorité irréfragable. Il a traité de main de maître la question qui nous occupe, dans une lettre adressée à un évêque. Le P. Nampon l'a reproduite en entier dans son excellent *Manuel du Missionnaire* (3e édition). — Voir aussi le *Manuel* du R. P. Dominget, dont la *Revue* a parlé récemment.

« *qui viennent nous trouver à Pâques, sont bien moins sûres que* « *les absolutions accordées après quelques jours de mission à la* « *plupart des pénitents.* »

Au surplus, lors même que la mission ne ferait que procurer l'*intégrité* de certaines confessions, elle devrait être exaltée comme un bienfait signalé du Ciel. « *Ce seul avan-* « *tage*, continue S. Liguori, *que l'on ne peut contester*, suffi- « rait à démontrer l'utilité des missions. Combien d'hom- « mes, combien de femmes surtout dissimulent leurs pé- « chés, rendus muets par la honte, par l'intérêt ou par la « crainte d'être renvoyés sans absolution ! Dans les petites « localités où les confesseurs sont en moindre nombre, où « ils sont de la famille, de la société, ou du moins de la « connaissance de leurs pénitents, ce fléau de la fausse « honte fait des ravages incroyables et multiplie sans nom- « bre les confessions sacriléges ; elles se renouvellent pen- « dant des années et des années, et ne se réparent pas mê- « me à la mort.

« Les missions sont le seul remède préparé par la divine « miséricorde à cette maladie si grave et si commune. Les « confesseurs sont étrangers, ils ne connaissent point leurs « pénitents, bientôt ils partiront pour ne plus revenir ; les « prédicateurs font entendre des vérités effrayantes qui dé- « terminent à fouler aux pieds l'exemple de la fausse honte : « l'exemple des pécheurs qui ont déjà trouvé la paix dans un « aveu sincère encourage ; l'accueil que l'on reçoit au saint « tribunal détermine ; on fait une accusation complète, et « une infinité de sacriléges sont réparés dans le passé et « prévenus pour l'avenir.... Ma lettre se prolongerait à « l'infini, si j'essayais de prouver l'efficacité des missions « par des exemples. »

« Mais, dit-on, leur de quelque que le fruit des missions : « elles passent, et l'on se trouve au même état qu'aupara- « vant, si ce n'est dans un état plus mauvais encore.

« *A cette objection très-commune voici ma réponse*. Il se-
« rait sans doute à désirer que tous ceux qui se conver-
« tissent persévérassent dans la grâce de Dieu jusqu'à la
« mort ; mais est-ce bien possible ? La faiblesse humaine
« est si grande !... Quoi qu'il en soit, la mission a réparé
« bien des confessions sacriléges, elle a opéré des restitu-
« tions et des réconciliations sincères, elle a fait pour tout
« le passé amende honorable à Dieu et aux hommes. Pen-
« dant tout le temps de sa durée, elle a fait cesser les
« scandales et taire les blasphèmes. Elle a gravé plus pro-
« fondément dans l'esprit et le cœur de tous la connais-
« sance de Dieu et la pensée du salut. Quand elle ne sera
« plus, il arrivera que plusieurs persévèreront jusqu'à la
« mort ; que beaucoup d'autres retomberont, mais pour
« se relever aux approches du temps pascal ; *que ceux qui*
« *viendront à mourir dans l'année, après avoir participé aux*
« *exercices et aux indulgences de la mission, seront presque in-*
« *faillibl ment sauvés : telle est ma conviction*. L'impression
« salutaire produite par la mission durera pour le moins
« un an ou deux ; et si le fruit n'en est pas plus durable, à
« qui la faute ? *La faute en est, il faut bien le dire, aux*
« *prêtres du lieu, qui n'ont pas soin de l'entretenir par de*
« *fréquentes instructions, par l'assiduité au tribunal de la pé-*
« *nitence, par l'encouragement donné aux saintes pratiques de*
« *la piété*... Au bout de trois ou quatre ans, quand on voit
« la piété des fidèles se refroidir, il convient de la ranimer
« par une nouvelle mission... »

Saint Liguori pense donc que les secours ordinaires de la paroisse ne suffisent pas aux fidèles : nous avons entendu sa démonstration par rapport au sacrement de pénitence. — Il en dit autant de la prédication, établissant que les sermons de mission sont généralement plus simples, plus onctueux, mieux enchaînés, et plus instructifs, que les autres. — J'omets les paroles du saint évêque, pour arriver bien vite à sa conclusion.

Saint Liguori veut que l'évêque impose à chaque curé, même des plus petites localités, de procurer à sa paroisse le bienfait d'une mission tous les trois ou quatre ans. Il supplie les prélats de fermer l'oreille aux conseils des personnes que la prévention ou l'intérêt rendent hostiles aux missions. Il répond d'avance à ceux qui voudraient au moins que les missions fussent éloignées l'une de l'autre par un intervalle plus considérable. « Un pasteur plus « zélé me dira : Voilà trois ans que ma paroisse a reçu le « bienfait de la mission : quand cette grâce revient trop « souvent, on l'apprécie peu et l'oreille s'y accoutume. — « Je suis d'avis comme lui qu'on ne doit pas employer « trop fréquemment ces usages extraordinaires : mais un « intervalle de trois ans me paraît bien suffire pour que « l'on revienne à la charge... Il est faux, du reste, que les « missions répétées à de justes intervalles produisent peu « de fruit. On ne voit pas, il est vrai, la seconde mission « produire les mêmes démonstrations de pénitence que la « première : mais s'il y a moins d'entraînement, il en ré- « sulte pourtant de grands avantages. Les rechutes sont « prévenues, le zèle rallumé, les bons raffermis... »

Enfin, saint Liguori tient tellement aux missions, qu'il imprime sur le prêtre qui n'en veut pas les stigmates les plus flétrissants : « Je lui conseille d'appeler les mission- « naires ; car, pour peu qu'il ait l'air de les craindre ou « de les repousser, on dira qu'il craint d'utiles auxiliaires « par insouciance ou par jalousie, ou bien qu'il est inté- « ressé, et pour cause, à ne pas avoir de témoins de sa « conduite. »

« Ille autem Parochus, dit-il ailleurs, qui missiones re- « spuit, *non mediocrem suæ probitatis suspicionem inge- « rit* (1). »

L'autorité de saint Liguori est donc là pour protéger les

(1) *Homo Apostolicus* : appendix IV, § II, *Monita ad Parochos*.

missions contre l'ignorance ou la mauvaise foi. Nous pourrions invoquer d'autres patrons illustres. Qu'il suffise de rappeler un mot célèbre de saint Vincent de Paul : *Il n'y a que le diable qui puisse trouver à redire à l'état de missionnaire.*

Après tout, une voix encore plus haute que celle des saints a retenti. Le Saint-Siége a vigoureusement pris la défense des missions. Pie VI les vengeait du dédain affecté des jansénistes de Pistoie, lorsqu'il disait dans la bulle *Auctorem fidei* :

« Propositio enuntians, *irregularem strepitum novarum* « *institutionum, quæ dictæ sunt exercitia, vel missiones,.....* « *forte numquam, aut saltem perraro eo pertingere, ut absolu-* « *tam conversionem operentur, et exteriores illos commotionis* « *actus, qui apparuere, nihil aliud fuisse, quam transeuntia* « *naturalis concussionis fulgura ;*

« TEMERARIA, MALE SONANS, MORI PIE AC SALUTARITER PER « ECCLESIAM FREQUENTATO ET IN VERBO DEI FUNDATO IN- « JURIOSA (1). »

Pie VII, Léon XII et Grégoire XVI ont à l'envi ouvert les trésors des Indulgences en faveur des saintes missions ; et parmi les plus vives préoccupations du zèle de Pie IX, ne faut-il pas compter celle de promouvoir encore davantage l'œuvre des missions urbaines et rurales ? Or, j'ai cité déjà ce qu'il écrivait là dessus aux évêques d'Autriche en 1856. Voici comment il parlait à ceux d'Italie.

« Attamen illorum (Parochorum) operæ adjungere inter- « dum oportet extraordinaria subsidia spiritualium exerci- « tiorum et sacrarum missionum, quas ubi operariis ido- « neis commissæ fuerint, valde utiles, benedicente Domino, « esse constat, tum fovendæ bonorum pietati tum pecca- « toribus, et longo etiam vitiorum habitu depravatis ho- « minibus ad salutarem pœnitentiam excitandis, atque adeo

(1) Bulle *Auctorem fidei*, propos. 65.

« ut fidelis populus crescat in scientia Dei, et in omni « opere bono fructificet, et uberioribus cœlestis gratiæ « auxiliis munitus a perversis inimicorum Ecclesiæ doc- « trinis constantius abhorreat (1). »

C'en est assez pour conclure que l'exagération de la paroisse en usage chez les rigoristes, les amène à priver les âmes de deux grands secours, le ministère des religieux, et les exercices de la mission.

Arrêtons ici cette étude déjà longue, et concluons.

CONCLUSION.

Le lecteur a constaté, sans doute, qu'avec des intentions bien différentes, le jansénisme et le rigorisme conspiraient vers le même but, et amenaient un résultat pareil. L'un et l'autre retrécissaient la voie du salut; ils aggravaient le joug du Seigneur; ils représentaient Dieu sous les traits d'un maître sévère en qui domine la justice bien plus que la miséricorde.

L'un et l'autre se servaient des mêmes moyens; ils rendaient plus difficile au peuple l'accès des sacrements; ils le privaient de secours extraordinaires dont l'Église ne cesse pas de vanter l'excellence. Bref, on dirait que les rigoristes ont pris pour eux les recommandations suivantes que le jansénisme adressait à ses adeptes : « On publiera « partout que la doctrine de l'Église, comme on l'a mise « en usage, est trop large; — que les pénitences ordinaires « ne sont nullement conformes aux péchés et à la pratique « de l'Église primitive; — qu'on profane plutôt le Saint- « Sacrement de l'autel qu'on ne l'honore de la façon qu'on « fréquente aujourd'hui la sainte communion.

« On déclarera les abus qui se sont glissés dans l'Église

(1) Encyclic. *Nostris*, 8 décemb. 1849.

« par la conduite des religieux, et par le droit qu'ils se sont « donné de se faire suivre au mépris des paroisses et des « vrais pasteurs (1). »

Faut-il s'étonner qu'en partant des mêmes principes et en suivant la même ligne de conduite, les rigoristes aient, aussi bien que les jansénistes, fermé la porte du confessionnal et du tabernacle ?

Mais ce qu'il importe peut-être plus encore d'observer, c'est que le rigorisme est étroitement lié avec le gallicanisme. Vous ne trouverez presque pas de rigoristes qui n'aient été gallicans. — Il y a donc, au fond du rigorisme, un levain de jalousie contre l'Église romaine. Voilà qui explique les contradictions grossières que le rigorisme accepte sans trop se faire prier. Demandez-lui, par exemple, la raison du laxisme qu'il professe dans telle ou telle circonstance ; — comment il se fait que, fervent champion du probabiliorisme, il se contente pourtant d'une opinion qui n'est pas même probable, lorsqu'il est question des droits du Saint-Siége ; — pourquoi, ne tenant nul ou presque nul compte des décisions souveraines du Pontife romain, les rigoristes se croient parfois obligés par les décrets d'un vieux concile provincial qui n'eut jamais la force de les atteindre, parce qu'ils furent toujours en dehors de sa juridiction. — Votre demande, il faut l'avouer, présente quelque embarras. N'importe, les rigoristes, s'ils veulent être sincères, vous répondront qu'ils n'aiment point Rome, que sa direction leur est à charge, et que, dussent-ils dévorer maintes contradictions, ils s'y résigneront volontiers, pourvu qu'on les exempte du joug de l'Église romaine.

Oui, ce qui a rendu possible l'influence du jansénisme sur les rigoristes, c'est la secrète antipathie de ceux-ci contre Rome. Que cette jalousie cesse, que la confiance et l'amour reprennent leur place ; le rigorisme expirera aus-

(1) *Mémoires du P. Rapin*, t. III, p. 32.

sitôt. Le rigorisme n'est tel que parce qu'il ne se laisse pas inspirer par l'esprit qui anime l'Église romaine; et pourtant, comme l'a dit saint Irénée, l'Esprit de Dieu n'habite que là.

Donc, rien de plus facile que de remédier aux ravages du rigorisme : attachons-nous fortement à étudier les pensées, les vues, les décisions du Saint-Siége. « Quand « l'Église condamne quelques erreurs (ou porte quelque « règlement), nous ne devons plus écouter ni les raison- « nements de notre esprit, ni toutes les autres connais- « sances de doctrine que nous pensons avoir au contraire. « Il faut soumettre toutes nos pensées à la définition de « l'Église : il faut fermer l'oreille à tous les discours qui « nous pourraient tant soit peu divertir de cette obéis- « sance et soumission, comme à des sifflements du serpent « infernal : il faut quitter et abandonner tous directeurs, « confesseurs et pasteurs qui voudraient, en quelque ma- « nière que ce fût, nous en détourner, quelque vertu, sain- « teté ou doctrine que nous pensions reconnaître en eux : « il faut renoncer à toute conduite, direction, connaissance, « lumière, goût, sentiment, consolation, pour soumettre « parfaitement toutes les puissances de notre âme à la « vérité qui nous parle et qui nous instruit par la bouche « de l'Église (1). »

Tout récemment, lorsque Pie IX, dans son immortelle encyclique du 21 mars 1853, exhortait l'Église de France à reprendre le rang glorieux qu'elle occupait jadis, il lui indiquait l'étude, comme moyen principal ; mais en ajoutant que cette étude doit se faire d'après la direction de l'Église romaine. « Verum etiam perfectam præcipue, so- « lidamque theologicarum doctrinarum, ecclesiasticæ his- « toriæ et sacrorum canonum scientiam *ex auctoribus ab*

(1) Abelly, *de l'Obéissance et soumission qui est due à Notre Saint-Père le Pape*, chap. 3.

« *hac Apostolica Sede probatis depromptam* consequi va-
« leant (1). »

Le Pape disait bien. L'étude des bons auteurs, c'est la mort du rigorisme. *Fiat! Fiat!*

Un prélat pieux, mais imbu, comme tant d'autres, de préjugés rigoristes, ne pouvait trop remercier le Seigneur de lui avoir enfin manifesté la vérité. Dans le transport de sa reconnaissance il cherchait à procurer le même bonheur aux autres, et il disait aux plus âgés de ses prêtres : *Désapprenons — afin d'apprendre.*

Telle est aussi notre conclusion. Que les rigoristes se défassent de leurs préjugés ; qu'ils préparent ainsi leur intelligence à recevoir et à goûter la vérité ; qu'ils *désapprennent* enfin : c'est de la sorte qu'ils pourront s'abreuver aux pures sources des traditions romaines, pour leur consolation d'abord, et pour l'avantage du peuple chrétien.

H. Montrouzier. S. J.

(1) Encyclic. *Inter multiplices.* — Qu'on me permette d'insister là-dessus. Il est de la plus haute importance de ne lire que des ouvrages de tout point irréprochables. La chose est évidente s'il s'agit des livres qui servent à l'éducation cléricale. — J'ajoute qu'il faudrait ne pas prendre la peine de *corriger* certains ouvrages théologiques, où se rencontrent assez fréquemment des propositions répréhensibles. Que gagnerait-on, par exemple, à vouloir corriger Bailly ? Vous aurez conservé quelques bonnes pages, je le veux. Mais pour quelques bonnes choses que vous auriez rencontrées partout, vous courez le risque de ne pas désaffectionner suffisamment vos lecteurs des erreurs que vous avez voulu corriger. Il est difficile en effet que le lecteur estime bien périlleuse la doctrine soutenue par un auteur que l'on prend grand soin de conserver. O vous qui vous sentez la force d'expurger un auteur, brûlez donc tous ces livres rigoristes qui nous ont fait tant de mal, et employez votre talent à composer des ouvrages qui exposent les doctrines romaines, ou bien à rééditer les bons auteurs qui peuvent encore être utiles.

Mon observation s'applique encore plus aux ouvrages où se trouve enseignée l'hérésie gallicane, tels que Tournely, La Luzerne, etc.

QUESTION CANONIQUE.

Les chanoines qui, en France, sont membres d'un chapitre dont les statuts n'accordent que deux mois de vacances, peuvent-ils en conscience s'absenter pendant trois mois?

Le saint concile de Trente interdisant aux membres des chapitres cathédraux ou collégiaux de s'absenter plus de trois mois chaque année des offices du chœur, quels que puissent être d'ailleurs les statuts du chapitre, ou les usages qui y sont en vigueur, leur permet par là même de faire durer leurs vacances pendant trois mois : « Obtinenti-« bus in iisdem cathedralibus aut collegiatis dignitates, canonicatus, « præbendas aut portiones, non liceat vigore cujuslibet statuti aut « consuetudinis, ultra tres menses ab eisdem ecclesiis, quolibet anno, « abesse » (1). Il est manifeste qu'en s'exprimant ainsi le Concile ne défend pas de proroger les vacances au-delà du terme précité si l'on a, pour le faire, un indult en règle ou toute autre autorisation du Saint-Siége. Mais il n'autorise pas les évêques à accorder des permissions au-delà des limites tracées, si ce n'est pour juste cause; et, d'après la sacrée Congrégation du Concile, ils ne peuvent, dans ce cas, que permettre un mois en sus des trois mois de règle : *Potest Episcopus*, dit Ferraris (2), *ob legitimam causam, dare canonicis suis facultatem ut possint abesse per quatuor menses. Sic decisum fuisse a S. Congreg. Concilii referunt Garcias, etc.*

Mais si les statuts d'un chapitre, ou si l'usage qui s'y observe, ne permettent qu'une durée des vacances moindre de trois mois, ceux

(1) Sess. 24, c. 12, *de Reform.*
(2) V° *Canonicus*, art. 5, n. 12.

qui font partie de ce chapitre ne peuvent-ils pas, sans indult de Rome, user du privilége concédé par le Concile de Trente et faire durer les vacances au moins trois mois? — Le Concile lui-même tranche nettement la question, et déclare qu'on doit s'en tenir à ce qui est réglé par les statuts capitulaires : *Salvis nihilominus earum ecclesiarum constitutionibus quæ longius servitii tempus requirunt* ; et la même décision doit s'appliquer au cas où la restriction du temps ordinaire des vacances n'a sa cause que dans l'usage particulier du chapitre. C'est la sainte Congrégation du Concile qui l'a déclaré le 17 mai 1599 : *Sicuti præservantur constitutiones longius servitii tempus requirentes, ita ut præservatæ videntur consuetudines* (1).

Cette règle de discipline ne peut souffrir de contestation. Au rapport de Fagnan cité par Ferraris (2), de son temps, la sainte Congrégation du Concile refusait constamment d'accueillir la demande des chanoines qui, étant membres de chapitres obligés par leurs statuts ou par la coutume à un service constant tous les jours de l'année, la suppliaient de leur accorder des vacances trimestrielles. Il est vrai que Garcias, cité par le même Ferraris (3), relate une déclaration de la sainte Congrégation dans laquelle il est dit qu'au cas où les statuts capitulaires exigent le service tous les jours de l'année, les trois mois de vacances concédés par le Concile de Trente appartiennent de droit à chacun des chanoines : *Decretum concilii*, c. 12, sess. 24, *concedit canonicis absentiam trium mensium, si constitutiones Ecclesiæ servitium totius anni requirunt*. Mais la même sacrée Congrégation se contenta, le 19 décembre 1722, d'accorder comme une faveur deux mois de vacances aux chanoines de la cathédrale d'Atri, astreints à l'assistance perpétuelle, quoiqu'ils insistassent pour en obtenir trois. Et Zamboni rapporte (4) une décision du même genre : *Ut canonici collegiatæ ecclesiæ S. Dalmatii oppidi Quarguinto ab assiduo chori servitio ac residentia quam hactenus præstiterunt quodam modo leventur, bimestrem ef-*

(1) Zamboni, v° *Canonici*, § XI, n° 6.
(2) V° *Canonicus*, art. 5, n. 13.
(3) *Ibid.*, n. 14. V. aussi Garcia, 3 part., c. 2, n. 310.
(4) V° *Canonici*, § XI, n. 19.

flagitant vacationem... S. C. indultum vacationum pro duobus anni mensibus, excepto tempore quadragesimæ, ad eutus et solemnium anni festivitatum concessit. Alexandrina... 17 *apr.* 1790. Du reste, en s'en référant à la décision de Garcias, les trois mois ne seraient de droit que lorsque le service du chœur est imposé aux chanoines tous les jours de l'année. Dans les autres cas et en dehors des exceptions déterminées par les canons, les membres des chapitres ne doivent se permettre que les vacances dont les statuts capitulaires ou la coutume ont fixé la durée. La coutume, même immémoriale, ne peut légitimer les vacances qui sont plus que trimestrielles : *Nam sacra congregatio*, dit Mgr Lucidi (1), apud Bened XIV (in Calaugur. 1581, lib. 3 dec. p. 186), *censuit non licere præbendatis, vigore cujuscumque consuetudinis, etiam immemorabilis, ab eorum ecclesiis ultra tres menses abesse.*

Il résulte clairement de cet exposé qu'en France comme ailleurs, les membres d'un chapitre dont les statuts n'accordent que deux mois de vacances, ne peuvent consciencieusement s'absenter pendant trois mois des offices du chœur, s'ils n'ont obtenu un indult spécial du Saint-Siége, ou s'ils ne se trouvent dans quelqu'un des cas où les canons autorisent une absence plus longue que ne le permettent les règlements capitulaires.

Nous ne devons pas dissimuler que nous nous trouvons ici en flagrante opposition avec le respectable auteur des *Chapitres cathédraux*, M. l'abbé Pelletier, chanoine d'Orléans. Bien que cet ouvrage soit recommandable tant à cause des précieux documents qu'il contient concernant nos chapitres de France, que pour l'esprit vraiment catholique romain avec lequel il est rédigé, nous ne croyons pas néanmoins que cet auteur soit dans le vrai lorsqu'il dit (2) : « Dans les statuts dressés « par plusieurs évêques, on a cru pouvoir réduire à deux mois les va- « cances des chanoines, en se fondant sur leur petit nombre. Nonob- « stant l'observation dans le même sens faite par le chanoine de Poi-

(1) *De Visit. sacr. limin.*, t. 1, p. 250, n° 9.
(2) P. 234, etc.

« tiers (1), la sacrée Pénitencerie maintient les trois mois concédés « par le Concile de Trente. Il est bon de remarquer, ajoute M. Pel- « letier, que le paragraphe limitatif *Salvis nihilominus*, concerne les « chapitres et les statuts existant au jour de la promulgation du Con- « cile, et nullement ceux qui devaient être érigés plus tard : toute « clause restrictive est nécessairement de sens étroit. Les trois mois « de vacances sont acquis à tous les chanoines de France sans excep- « tion, nonobstant tout statut contraire, à moins d'une dérogation « consentie par le Saint-Siége : ce qui a eu lieu à l'occasion des nou- « veaux statuts de Digne, qui limitent les vacances à quarante « jours » (2).

Cette allégation et cette interprétation du paragraphe limitatif du Concile de Trente sont-elles bien fondées ? Et d'abord est-il vrai que le paragraphe limitatif *Salvis nihilominus*, etc., ne concerne que les chapitres et les statuts existant au jour de la promulgation du Concile de Trente ? Pour que l'on fût autorisé à le soutenir avec quelque probabilité, il faudrait que le Concile eût prescrit que la durée des vacances concédées aux chanoines serait de trois mois : car s'il n'y a rien eu de prescrit à cet égard, s'il n'y a eu que permission ou tolérance, rien ne s'oppose à ce que chaque chapitre détermine cette durée selon qu'il le juge opportun. Cela est de toute évidence. Or, que dit le Concile ? Reproduisons-en les termes : *Obtinentibus in eisdem Cathedralibus aut Collegiatis dignitates, canonicatus, præbendas aut portiones, non liceat vigore cujuslibet statuti aut consuetudinis ultra tres menses ab eisdem ecclesiis quolibet anno abesse. Salvis nihilominus earum ecclesiarum constitutionibus quæ longius servitii tempus requirunt.*

De bonne foi, y a-t-il là un seul mot indiquant que le Concile fixe à trois mois d'une manière obligatoire ou universellement facultative la durée des vacances canoniales ? Il interdit, sans doute, de la manière la plus formelle, de faire durer les vacances au-delà de ce terme, et par là même il permet qu'elles aient cette durée ; mais il n'y a point

(1) Dans une supplique que ce chanoine adressait à la S. Pénitencerie.
(2) Voir encore ce que dit le même auteur, p. 410.

là de prescription : il y a une faculté dont on peut user si rien ne s'y oppose, si les statuts ou la coutume n'y sont pas contraires. Le Concile ne défend pas de faire des statuts plus étroits ; il ne condamne pas les coutumes qui limitent à un temps plus court les vacances capitulaires. Il n'y a rien de semblable non plus dans le texte des lois canoniques.

Ajoutez que rien ne dit que le paragraphe restrictif *Salvis nihilominus*, etc., concerne uniquement les chapitres et les statuts existant antérieurement à la promulgation du Concile et que, par conséquent, c'est le cas d'en étendre l'application à tous les chapitres qui auront des statuts pareils, selon la maxime que là où la loi ne fait pas de distinction et n'excepte rien, il n'y a pas lieu de faire aucune exception.

Cette conclusion nous paraît d'autant plus certaine que nous n'avons pu découvrir que le seul M. Pelletier qui ait eu l'idée de restreindre le paragraphe en question aux chapitres et aux statuts existant avant la promulgation du Concile de Trente. Les canonistes que nous avons pu consulter, tout en admettant que les membres des chapitres doivent se contenter de vacances moindres que les trimestrielles, là où elles sont ainsi restreintes par les statuts capitulaires, conformément aux prescriptions du Concile de Trente, ou ne disent mot de la distinction à faire en cette matière entre les chapitres constitués avant ou après ce Concile, ou affirment positivement qu'il n'y a pas à distinguer : or un pareil accord n'est-il pas une preuve convaincante qu'aucun d'eux n'a cru qu'il y eût lieu à faire raisonnablement cette distinction?

Citons quelques-uns de ces canonistes.

1° Reiffenstuel (1) pose cette question : *An et qualiter liceat canonicis per singulos annos trimestri abesse?* Voici sa réponse : *Respondeo 1° : Certum est quod canonici, juxta Concilium Trident. Sess. 24, c. 12, de reform., singulis annis per tres menses abesse valeant, dummodo speciales ecclesiarum constitutiones longius servitii tempus non requirant.*

(1) *De Consecr.*, p. I, lib. 3, tit. 4, *de Clericis non residentibus*.

Aucune exception, on le voit, entre les églises antérieures ou postérieures au Concile de Trente. Toutes celles où il y a des statuts qui restreignent les vacances à une durée moindre de trois mois sont exceptées, d'après Reiffenstuel, de la permission de les prendre pendant un trimestre complet.

2° M. Bouix (1) dit aussi sans exception : *Tres absentiæ menses non concedantur nisi sub ea conditione quod constitutio propria alicui ecclesiæ tempus illud vacationis non restringat. Si enim adsit hujusmodi constitutio servitium a capitularibus exigens ultra novem menses, hanc intactam vult concilium Tridentinum : addit enim* SALVIS NIHILOMINUS EARUM ECCLESIARUM, etc. Il cite à l'appui une décision de la Sacrée Congrégation du Concile de l'année 1573, extraite des *Institutions* de Benoît XIV, 107, § 6, où il est dit généralement que l'absence trimestrielle des offices n'est permise qu'autant que les constitutions du chapitre n'exigent pas un service plus prolongé. *Trium mensium absentiam non concedi... si constitutionibus ecclesiæ servitium totius anni absque ulla intermissione requiritur.*

3° Ferraris (2) dit également de tous les chapitres sans distinction : *Canonici, sive cathedralium, sive collegiatarum, tenentur saltem per novem menses residere in ecclesia sui canonicatus... salvis... earum ecclesiarum constitutionibus quæ longius servitii tempus requirunt, sicque absentiam trium mensium non concedunt.* Et un peu plus loin, n. 13 : *Si per specialem aliquarum ecclesiarum constitutionem aut consuetudinem longius servitii tempus requiratur, non est licitum canonicis per tres menses abesse. Sic expresse statuit concilium dict. sess. 24, c. 12,* SALVIS NIHILOHOMINUS, *etc. Unde Fagnanus, loc cit.* (3) *n° 51, refert quod canonicis per constitutiones suarum ecclesiarum ad longius residentiæ tempus adstrictis, atque postulantibus ex gratia vacationem trium mensium, S. Cong. suo tempore semper abnuerit.*

(1) *De Capitulis*, p. 363.
(2) V° *Canonicus*, art. 5, n. 1.
(3) In cap. Licet, 35, *de Præbendis.*

4° Rousseaud de Lacombe est beaucoup plus explicite (1) et adopte formellement l'interprétation que nous avons donnée aux paroles du Concile: « Le Concile, dit-il, ne leur donne pas (aux chanoines) trois « mois de vacances, mais leur défend de s'absenter plus de trois mois. « De sorte que c'est plutôt une tolérance qu'une concession : en effet, « le Concile se sert de ces termes : *Non liceat eis ultra tres menses ab « iisdem ecclesiis quolibet anno abesse.* » Cette interprétation de Rousseaud de Lacombe est fondée sur ce fait qu'avant le Concile de Trente, il dépendait des chapitres de régler le temps des vacances : ils pouvaient donc leur donner une durée plus que trimestrielle. Le Concile, pour obvier aux abus qui résultaient ou pouvaient résulter de là, sans ôter aux chapitres le pouvoir précité de réglementation, statua qu'ils ne pourraient l'exercer à l'avenir que pour la durée de trois mois, en sauvegardant même les statuts et les usages qui n'iraient pas jusqu'à ces limites. Et il suit évidemment de l'interprétation de Rousseaud de Lacombe qu'il n'est pas défendu aux chapitres d'établir des vacances qui n'aient pas trois mois de durée.

5° Ce canoniste avait puisé son interprétation dans Van-Espen. Voici en quels termes s'exprime ce dernier (1) : *Synodus proprie nullum tempus absentiæ dedit aut constituit, sed tantum prohibuit ne longiori quam trium mensium spatio abessent ; sive, ut ait Fagnanus, non processit* CONCEDENDO, *sed prohibendo.* D'après ces dernières paroles, notre interprétation aurait donc aussi le suffrage de Fagnan; ce que l'on peut également induire des paroles relatées tout-à-l'heure dans notre citation de Ferraris.

6° Mais Garcias est encore plus positif contre M. Pelletier. Voici ce qu'il dit dans son *Tractatus de beneficiis,* 3ᵉ part, c. 2, n. 310 : *Advertendum tamen est quod concilium, relinquens salvas ecclesiarum constitutiones longius servitii tempus requirentes, procedit etiam* IN CONSTITUTIONIBUS FACTIS SEU CONSUETUDINIBUS INTRODUCTIS POST CONCILIUM. Le paragraphe limitatif du Concile, *Salvis, etc.*, se doit

(1) *Recueil de jurisprudence canonique*, au mot *absent*, sect. 3, *Observations préliminaires*, n. 2.

(2) *Jus ecclesiast.*, p. 1, tit. 7, c. 9, n. 5.

donc entendre, d'après Garcias, des statuts dressés et des coutumes introduites après le Concile : assertion qui est précisément la contradictoire de celle de M. l'abbé Pelletier, et la raison qu'en donne Garcias est la même que donnent Van-Espen et Rousseaud de Lacombe : *Quia absolute et generaliter* (concilium) *loquitur ; et quia illud est in favorem beneficiatorum cui possunt renuntiare per constitutionem seu consuetudinem contrariam.* ALEX. MONET, *de Distribut*, p. 2, q. 13, n° 14.

Est tamen, ajoute Garcias, *differentia quod constitutiones quæ erant tempore concilii, longius servitii tempus requirentes, non potuerunt ab Episcopo et Capitulo tolli, concedendo longius tempus absentiæ usque ad trimestre, quia resistit concilium. Constitutiones vero seu consuetudines post concilium factæ recte poterunt ab Episcopo et Capitulo revocari et reduci ad terminos et tempus concilii, quia id non repugnat concilio nec juri communi, sed est reductio ad ipsum concilium.*

Cette observation de Garcias nous paraît fournir le moyen de concilier les déclarations divergentes de la Congrégation du Concile qui, d'une part (*In una Astoricen.*), décidait que lorsque les statuts capitulaires n'accordent point de vacances aux chanoines, ils ont droit, sans indult, aux vacances trimestrielles ; et d'autre part (v. g. le 19 décembre 1722), prononçait que, dans la même hypothèse, il faut un indult de Rome, même peur avoir des vacances bimestrielles : *Responsum est trium mensium absentiam non concedi canonicis ex decreto concilii sess. 24, c. 12, si a constitutionibus ecclesiæ servitium totius anni absque ulla intermissione requiritur.* MUTINEN. *anni 1575, dub.* 1 (1). Si dans ce dernier cas, il était question des chapitres existants au temps du concile, dont les règlements limitatifs des vacances avaient été confirmés par lui, et dans le premier cas s'il s'agissait des chapitres qui n'ont dressé leurs statuts qu'après le concile, il est facile de voir qu'indépendamment des autres motifs qui ont causé la diversité, les décisions ont pu n'être pas les mêmes, pour la

(1) Zamboni, v° *Canonici*, § 10, n° 2.

raison que nous venons d'exposer ; et il est permis de croire que l'hypothèse en question est une réalité. Ceccoperius n'est pas moins formel contre M. Pelletier lorsqu'il dit : (Capitula) *per statutum possunt disponere quod nemo recipiatur in canonicum, nisi prius juret* QUAMDAM MAJOREM RESIDENTIAM QUAM SIT A JURE STATUTA. V. Bouix *de Capitulis*, p. 421.

Les diverses réponses de la Sacrée Congrégation du Concile, n'ont rien de contraire à la manière de voir des auteurs sur la question qui nous occupe ; elles lui sont plutôt favorables. Outre celles déjà citées, en particulier celles *in Mutinen.*, dont on a pu voir la parfaite conformité avec la doctrine ci-dessus exposée, en voici d'autres qui ne sont pas moins d'accord avec elle :

1° *Quin etiam nec dicto trium mentium spatio abesse ab ecclesia fas est, si ejus constitutio longius quam novem mensium servitii tempus requireret....* BONON., 27 *mart.* 1602, *dub.* 3 (1). Notez que cela est dit de toute église sans distinction, et environ quarante ans après la clôture du Concile de Trente.

2° *Ecclesia* sancti Marci Castri Clementi *in collegiatam erecta, cautum fuit ut canonici post annos octo, in quibus tantum Dominicis aliisque festivis diebus ecclesiæ inserviunt, omnibus inservire ecclesiæ teneantur ; inde suas capitulum condidit constitutiones, in quibus decernit quod, octo illis elapsis annis, quisque duos vacationum menses diebus ferialibus sumere poterit, juxta leges S. Congregationis concilii. Hinc canonici solliciti de vacationum indulto* AN SINT HÆ CONCEDENDÆ *postulant : et sacra Congr.* ESSE CONCEDENDAS JUXTA VOTUM ARCHIEPISCOPI RESOLVIT. *Firmana*, 28 *maii* 1796 (2).

Les constitutions en question de St-Marc, qui reviennent sur un règlement antérieur et accordent deux mois de vacances aux chanoines, astreints après huit ans au service quotidien, n'ont évidemment été dressées que peu de temps avant le 28 mai 1796, époque de la décision précitée, puisqu'après la modification desdits règlements, les chanoines se hâtent de recourir à la Sacrée Congrégation pour le repos

(1) Zamboni, v° *Canonici*, § XI, n. 7.
(2) *Ibid.*, n. 20.

de leur conscience; or, loin d'exiger que les vacances soient trimestrielles, la Sacrée Congrégation se contente de déclarer qu'on pourra user des deux mois concédés par le nouveau règlement. Donc la Sacrée Congrégation ne regardait pas comme obligatoire la concession des vacances trimestrielles dans les chapitres qui n'ont dressé leurs statuts qu'après le Concile de Trente.

Ces raisonnements doivent paraître concluants en faveur de notre thèse.

Mais, ainsi que le prétend M. Pelletier, la sacrée Pénitencerie n'est-elle pas contraire à notre interprétation? En effet, nonobstant des statuts dressés dans plusieurs diocèses, n'a-t-elle pas maintenu les trois mois concédés par le Concile de Trente dans sa réponse au chanoine de Poitiers, le 7 juin 1821?

Nous ne voyons pas que, de cette réponse, on puisse rien inférer de contraire à ce qui a été soutenu ci-dessus.

Voici, en effet, le doute proposé par le susdit chanoine à la sacrée Pénitencerie. Ce chanoine, qui donnait des missions dans le diocèse de Poitiers, pendant quatre ou cinq mois de l'année, avec l'autorisation de son évêque, conçut des doutes sur la légitimité des absences faites par lui dans ce but. Il voulut au moins savoir s'il ne pourrait pas s'absenter pendant les trois mois accordés par les canons. Il expose son cas en ces termes : « Utrum oratori liceat a choro per tres men-« ses a sacris canonibus concessos abesse, cum tam pauci sint « hodie apud nos canonici, ac insuper ipsemet, quolibet anno, per « quatuor vel quinque menses diœcesanis vacet missionibus? » La sacrée Pénitencerie lui répond : *Ad II, licere oratori abesse per hos tres menses a sacris canonibus constitutos. Quod vero ad menses numero plures, quos in sacris missionibus impendit, sacra Pænitentiaria, quatenus opus sit ei facultatem largitur ad id necessariam, cum jure percipiendi consuetum stipendium, sanatque etiam præteritum defectum.*

Nous disons que de cette décision on ne peut rien conclure de contraire à notre thèse. Il n'y est pas dit, en effet, que les vacances ne peuvent être réduites à deux mois. Il est vrai qu'on y décide que le cha-

noine poitevin peut user des trois mois concédés par les canons, mais ce chanoine n'avait pas dit que les statuts de son chapitre refusaient à ses membres des vacances aussi longues. Il n'avait posé la question que sur le point de savoir s'il lui était permis de prendre les vacances réglées par les canons, c'est-à-dire trimestrielles. La sacrée Pénitencerie n'avait donc pas à s'occuper d'autre chose, et pouvait répondre en conséquence. Eût-elle d'ailleurs soupçonné que les statuts capitulaires de Poitiers restreignaient les vacances permises par les canons, elle n'ignorait pas que pour de justes raisons l'évêque peut autoriser à les prolonger d'un mois et en accorder trois, lorsque les règlements capitulaires en concèdent deux. Elle a donc pu répondre comme elle l'a fait sans qu'on soit en droit de conclure de sa décision que, depuis le Concile de Trente, les chapitres ont perdu le droit de restreindre les vacances. Il faudrait, pour en tirer cette conclusion, qu'il y eût dans les termes de sa réponse les prémisses nécessaires à cette fin, et elles n'y sont nullement. Notre thèse est donc à l'abri de toute attaque de ce côté.

Si donc les chanoines obligés à un service de chœur de plus de neuf mois de durée, trouvaient ce service trop onéreux ; s'ils désiraient faire alléger leur fardeau et jouir des trois mois concédés par le Concile, ils devraient modifier leurs statuts en suivant la marche prescrite pour opérer une pareille modification. En attendant ils seraient tenus de se conformer à ces statuts, à moins qu'ils n'eussent obtenu du Saint-Siége un indult qui les en dispensât.

Terminons notre article par l'addition de quelques décisions pratiques relatives à la question des vacances.

1° Les mois accordés par le Concile ne doivent être que de trente jours, en sorte que leur réunion ne fasse pas un total excédant 90 jours, soit que les vacances soient prises d'une manière continue, soit qu'elles l'aient été avec interruption. Ainsi décidé, d'après Fagnan, par la Congrégation du Concile (1).

Toutefois, saint Liguori (2), d'accord avec Bonacina qui allègue une

(1) V. Ferraris, v° *Canonicus*, art. 5, n. 5.
(2) Lib. 4, n. 129.

déclaration de la S. Congrégation, regarde comme très-probable qu'on ne doit pas infliger les peines édictées par le Concile de Trente, si les vacances ne sont prolongées que peu de jours au-delà des limites assignées. *Hujusmodi enim transgressio*, dit le pieux et savant auteur, *non videtur talis ut prædictam gravem pœnam privationis medietatis fructuum mereatur.*

2° Il ne doit pas y avoir de suspension dans le service du chœur. Ainsi les chanoines ne peuvent s'absenter tous en même temps, mais il en doit toujours rester un nombre suffisant pour ce service, et tout cela doit être réglé par l'évêque de concert avec le chapitre. Sur ce point, Ferraris affirme que la décision de la S. Congrégation a été confirmée par le Pape (1).

3° La même S. Congrégation a plusieurs fois décidé que les trois mois de vacances ne doivent pas se prendre le jour de Noël, de Pâques, et autres semblables solennités, non plus qu'au temps de l'Avent et du Carême (2).

4° Les trois mois de vacances permis par le Concile ne doivent pas s'établir au moyen de la réunion des heures canoniales omises, en sorte qu'on ait satisfait au service de neuf mois par là même qu'on n'a pas été pointé comme absent plus du quart du temps ; mais il faut pour cela supputer les jours mêmes de résidence et du service du chœur, soit que ces jours se soient suivis d'une manière continue ou qu'il y ait eu interruption entre eux. *Ad constituendum servitium novem mensium, non esse colligendas punctaturas quasi ii qui novem partes punctaturarum ex duodecim quæ servitio totius anni conflantur, deserviendo tulerint, servitio novem mensium debito satisfecerint, sed ipsos dies resilentiæ et servitii, sive continui fuerint sive interpolati, numerandos esse ut compleant numerum dictorum mensium.* AQUILANA 17 *Junii* 1594 (3).

(1) Ferraris, v° *Canonicus*, n. 3. V. encore Mgr Lucidi, *de Visit. sacr. limin.*, t. I, p. 251.

(2) S. Congr., 13 maii 1629, 12 jul. 1631, 13 nov. 1653, dans Zamboni, v° *Canonici*, § XI, n°s 9, 10, 12. V. aussi Ferraris, v° *Canonicatus*, art. 5, n. 3 ; et Mgr Lucidi; *op. cit.*, t. I, p. 251, n. 11.

(3) Zamboni, *loc. cit.*, § X, n. 4. V. aussi Ferraris, *loc. cit.*, n.

On peut, en effet, être absent du chœur d'une manière légitime et par là même éviter la pointe. Les chanoines auraient donc, en certains cas, la faculté de prolonger leurs vacances au-delà des limites prescrites, si les mois accordés à cette fin se devaient supputer au moyen des heures pointées. C'est donc pour prévenir les abus en cette matière qu'a été rendue la décision précitée. Pour déterminer la résidence d'après des pointes, il faudrait, dit Mgr Lucidi (1), l'agrément du Saint-Siége : car il s'agit ici d'une dérogation faite aux prescriptions d'un Concile œcuménique. Toutefois, d'après une déclaration de la S. Congrégation, le temps de maladie ne compte pas pour les vacances (2).

Par jours d'absence on entend des jours pleins (3). Ainsi on peut faire compter pour la résidence même les jours où l'on n'assisterait qu'à l'une des heures canoniales en s'absentant de toutes les autres. Quoiqu'un chanoine, en agissant ainsi, se rendît coupable d'infraction contre les canons, il ne se mettrait pas dans le cas d'être frappé des peines portées par le Concile contre ceux qui manquent à la résidence, c'est-à-dire qu'on ne pourrait, pour ces sortes d'absences, infliger la privation de la moitié des fruits de la prébende, la première année, de la totalité la seconde année, et enfin du canonicat, si le défaut de résidence se réitérait la troisième année.

Celui toutefois qui s'absente ainsi des offices capitulaires plus des trois quarts de l'année, ou même plus que ne l'y autorisent les règlements et la coutume du chapître, perd non-seulement les distributions manuelles, mais il n'acquiert pas la propriété des fruits de sa prébende : il demeure obligé à les restituer au *pro rata* de ses absences illégitimes et cela avant toute sentence. Il en est autrement des peines sus-énoncées, infligées par le Concile contre les non-résidents : elles ne s'encourent qu'après sentence, car le Concile se sert de cette expression : *Privetur* (4).

Ces assertions trouvent leur confirmation dans la déclaration sui-

(1) *De visitat. sacr. limin.*, t. I, p. 251.

(2) V. Ferraris, v° *Distribut. quotid.*, art. 1, n. 23.

(3) Ferraris, v° *Canonicus*, art. 5, n. 5 où il est dit : Computandi sunt dies *integri* absentiæ *tantum*.

(4) Sess. 24, c. 12.

vante de la Congrégation du Concile : *Si uno mense ex novem inter essendo una hora ex statuto vel consuetudine lucrentur fructus, amissis distributionibus? Respondit Congregatio* : STATUTUM ET CONSUETUDINEM NULLAM ET TOLLENDAM, ADEO UT NON INTERESSENTES OMNIBUS HORIS *in prædicto mense, amittant illam ratam fructuum quam* AMITTERENT ALIIS OCTO MENSIBUS SINGULIS HORIS NON INTER ESSENDO, NON TAMEN INCIDERENT IN PŒNAM DE QUA HIC, QUASI ABFUISSENT ULTRA TRES MENSES (1).

5° Les peines portées contre ceux qui s'absentent du chœur au-delà des trois mois concédés par le Concile sont également encourues par ceux qui s'absentent plus que ne le permettent les statuts capitulaires. Consultée *an canonici, qui majori servitio ecclesiæ quam novem mensium sunt obstricti, subjaceant, si non resederint, iisdem pœnis de quibus in dicto cap.* 12? S. CONGREGATIO CENSUIT SUBJACERE. Ces peines, comme nous l'avons dit tout-à-l'heure, ne s'encourent qu'après sentence (2).

6° Ni la permission de l'évêque, ni celle du chapitre ne sont nécessaires au chanoine pour prendre les vacances autorisées par le droit ou les statuts capitulaires, pourvu toutefois qu'il ne sorte pas du diocèse : car, dans ce cas il a besoin de la permission de son évêque, qui néanmoins ne doit pas la lui refuser sans motif raisonnable (3). La S. Congrégation a décidé, en outre, que le seul motif de prendre une honnête récréation légitime les absences qui n'excèdent pas le temps concédé par le droit (4).

7° Pendant les vacances, les chanoines gagnent les fruits de leurs prébendes, si d'ailleurs pendant le reste de l'année ils assistent aux offices. Mais ils ne gagnent pas les distributions manuelles, si ce n'est dans certains cas spécifiés par le droit. Il faut régulièrement être présent pour gagner ces distributions.

CRAISSON,
Ancien vicaire général.

(1) Garcias, *de Beneficiis*, part. 3, c. 2, n. 327-329. V. aussi Ferraris, *loc. cit.*, n. 6.
(2) Ferraris, *ibid.*, n. 15.
(3) S. C. 9 maii 1626. Zamboni, v° *Canonici*, § XI, n. 8.
(4) Ferraris, *ibid.*, n. 10.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

TROISIÈME PARTIE.

§ 7. — *De la révérence à faire par les personnes qui doivent, immédiatement après, se mettre à genoux; ou qui, après s'être relevées, doivent quitter l'autel.*

Avant de passer à l'examen du chapitre suivant, où il est traité des inclinations, nous croyons devoir consacrer ce paragraphe à donner les règles à suivre par les personnes qui arrivent à l'autel pour se mettre à genoux ou qui, étant à genoux, doivent le quitter aussitôt après s'être levées. Faut-il alors faire une révérence spéciale, distincte de l'action de se mettre à genoux, révérence qui, suivant les règles précédentes, peut être une génuflexion à deux genoux, une génuflexion d'un seul genou, ou, suivant ce que nous dirons dans les paragraphes subséquents, une inclination ? Les règles que nous allons poser, comme il sera facile de le voir, se réduisent à ce principe, savoir que si la révérence prescrite est renfermée dans l'action de se mettre à genoux, il n'y a pas d'autre révérence à faire ; si elle y est renfermée seulement en partie, on doit se borner à la compléter. Examinant les choses dans le détail, nous établissons les règles suivantes :

Première règle.—Quand on arrive devant le Très-saint Sacrement exposé ou découvert, dans les cas où il doit être salué par une génuflexion à deux genoux : 1° si l'on doit demeurer à genoux sur le pavé,

il n'est pas nécessaire, en règle générale, de se relever auparavant : il suffit de faire, avant de sortir, l'inclination qui complète cette génuflexion. 2° Si l'on doit se mettre à genoux sur un degré, il faut, tout d'abord, faire sur le pavé la génuflexion à deux genoux, se lever ensuite et se mettre de nouveau à genoux sur le degré. De même, ceux qui, étant dans cette position sur le degré, doivent quitter le Très-saint Sacrement, commencent par se lever, puis font la génuflexion sur le pavé.

L'ensemble de ces prescriptions résulte de ce qui a été dit § 3, n° 1, et de ce que nous allons dire pour appuyer les deux règles subséquentes. Ajoutons avec notre auteur qu'il serait contre nature de se mettre à genoux deux fois à la même place, comme il faudrait faire s'il y avait lieu de distinguer la génuflexion à deux genoux de l'action de se mettre à genoux.

Deuxième règle. — Si l'on est dans le cas de se mettre à genoux au lieu même où l'on doit faire la génuflexion, d'après les règles posées aux paragraphes précédents, ou bien, si l'on est actuellement à genoux au même lieu, il n'y a, en règle générale, aucune génuflexion à faire, soit avant de se mettre à genoux, soit après s'être relevé.

Cette règle trouve son application dans la rubrique du *Cérémonial des Evêques*, où il est dit que, si un membre du clergé arrive au chœur après l'office commencé, il se met à genoux pour faire sa prière sans faire de génuflexion auparavant. (L. I. c. XVIII, n. 4.) « Si autem quispiam canonicus superveniat, inchoato jam officio, vel « Missa... statim genuflectit versus altare, parumper orans. » C'est ainsi que, d'après la rubrique du pontifical, il n'est pas question de salutation à l'autel pour les ordinands avant de se mettre à genoux pour recevoir les saints ordres. (*De Ord. unius diaconi, unius presbyteri.*) « Ordinandus per notarium nominatus accedit, et facta Pontifici pro« funda reverentia, genuflectit. » Pour la même raison, les communiants qui viennent se mettre à genoux devant l'autel pendant le *Confiteor*, n'ont aucune génuflexion à faire auparavant. Les auteurs enseignent aussi généralement que si le célébrant et ses ministres, à la messe solennelle, vont s'asseoir seulement après le chant du verset

Et incarnatus est, ils descendent au bas des degrés vers la fin du verset précédent, et se mettent à genoux sur le plus bas degré devant le milieu de l'autel depuis *Et incarnatus est*, jusqu'à *Homo factus est*, inclusivement. Après le chant de ces paroles, ils se rendent à la banquette sans faire de génuflexion. « Si celebrans, dit Bauldry (Part. III, ch. XI, art. VI, n. 10), non velit sedere nisi post prædictum ver- « sum, decet ut paulo antequam dicatur *Descendit de cœlis*, descendat « in planum, ibique genuflectat super infimum gradum, et cantato « *Et incarnatus est*, procedat ad sedem ». Bisso donne la même règle (l. G, n. 29, § 2). « Si vero sedere velit expectando tamen.... « post versum *Et incarnatus est*, tunc stat ad altare, et paulo ante- « quam cantetur in choro *Descendit de cœlis*, ipse descendit in plano « cum ministris, et genuflectit in medio in infimo altaris gradu; pos- « tea finito *et homo factus est*, surgit, et procedit ad sedem suam. » Merati dit encore la même chose (tom. II, part II, tit. VI, n. 40) : « Si « vero recitato symbolo private, celebrans et ministri nollent sedere « nisi post prædictum versum *Et incarnatus est*, decet ut paulo ante- « quam dicatur *Descendit de cœlis*, descendant in planum, ibique « genuflectant super infimum altaris gradum.... et cantato a choro « *Et incarnatus est*, etc., procedant ad sedem paratam. » C'est aussi d'après le même principe que le prêtre qui, en allant de la sacristie à l'autel, ou en revenant de l'autel à la sacristie, se met à genoux devant un autel où l'on fait l'élévation, se relève et continue son chemin sans faire de génuflexion, comme l'enseignent généralement les auteurs. Dans tous les cas que nous venons de citer et autres circonstances analogues, la génuflexion prescrite se trouve renfermée dans l'action de se mettre à genoux : on suppose qu'on se mettra à genoux sur le pavé toutes les fois qu'il y aurait eu lieu de faire une génuflexion sur le pavé. Pour l'exemple tiré de la règle donnée par rapport au verset *Et incarnatus est*, la génuflexion sur le degré est renfermée dans l'action de se mettre à genoux au même lieu.

Nota 1°. — On pourrait demander la raison de la rubrique du Cérémonial des évêques d'après laquelle celui qui arrive au chœur pendant l'office, s'étant mis à genoux sans génuflexion préalable, doit sa-

luer l'autel après avoir fait sa prière. Cette disposition est donnée pour les cas ordinaires. La prière se fait au lieu où l'on arrive ; mais pour saluer le chœur, on suppose qu'il faut s'avancer vers l'autel. C'est ce qui résulte de ces paroles de Mgr de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 46) : « Celui qui arrive au chœur après que l'office est commencé s'age-« nouille en regard de l'autel et fait sa prière ; puis, après une génu-« flexion au milieu du chœur, il salue le célébrant, s'il est assis en « ornements séparément du chœur, et se trouve à portée d'être salué, « puis le chœur ».

Nota 2°. — Il faut bien remarquer que celui qui arrive ainsi au chœur doit, pour faire sa prière, se mettre à genoux sur le pavé ; s'il le faisait sur un degré, il ne serait pas dispensé de faire la génuflexion. C'est ce qui résulte de ce qui vient d'être dit et de ce qui sera expliqué ci-après, septième règle.

Nota 3°. — Nous avons dit, *en règle générale*, car l'ensemble des cérémonies peut exiger, en quelques circonstances, qu'on fasse la génuflexion avant de se mettre à genoux au même lieu ou après s'être relevé, comme nous allons le voir dans l'exposé de la troisième règle.

La première partie de cette règle est la conséquence toute naturelle de ce qui a été dit § 3, n. 1, et de ce que nous allons dire sur la seconde règle. Les documents relatifs à cette même règle doivent aussi suffire pour appuyer la seconde partie de la première. Ajoutons avec notre auteur qu'il serait contre nature de se mettre à genoux deux fois à la même place, comme il faudrait faire, s'il y avait lieu, dans la seconde hypothèse, de distinguer la génuflexion à deux genoux de l'action de se mettre à genoux.

Troisième règle. — 1° Si, en arrivant à l'autel, on doit se mettre à genoux sur le plus bas degré, comme par exemple, pour faire l'aspersion de l'eau bénite, dire la prière *Aperi*, etc., il faut faire tout d'abord la révérence convenable, c'est-à-dire la génuflexion sur le pavé pour tous ceux qui doivent la faire devant la croix, et pour tout le monde si le Saint-Sacrement est dans le tabernacle. On fait de même après s'être relevé, s'il faut quitter l'autel. — 2° Les ministres inférieurs qui

doivent se mettre à genoux sur le pavé font aussi la génuflexion avec tous les autres dans cette circonstance.

Nous avons cité, à l'appui de la deuxième règle, un texte du Cérémonial des évêques sur lequel repose la première partie de la règle que nous venons d'énoncer. Il s'agit de l'arrivée à l'autel de l'officiant des vêpres avec ses assistants. De plus, l'évêque arrivant devant l'autel où se trouve le Très-saint Sacrement, fait d'abord la génuflexion sur le pavé, puis se met à genoux sur son prie-Dieu; il fait une nouvelle génuflexion avant de se retirer. Il prie de même au grand autel, faisant une inclination avant et après sa prière. Ainsi le prescrit la rubrique (l. I, c. II, n. 5) : « Consistet ibi episcopus (ad altare SS. Sacramen-« ti)... et facta genuflexione usque ad terram ante ipsum SS. Sacra-« mentum, genuflectet iterum super pulvino ibidem præparato in « genuflexorio, et orabit; deinde surget, et facta iterum reverentia « cum genuflexione SS. Sacramento... procedet ad altare majus ubi « ante infimum gradum... faciet cruci super altare positæ reverentiam, « caput profunde inclinando, deinde genuflectet super pulvino et « genuflexorio ibi parato, et orabit... episcopus surget, et facta altari « reverentia etc. »...

On lit ailleurs (l. I, c. XV, n. 5): « Mox perget episcopus ad al-« tare SS. Sacramenti, ubi genuflexus super pulvino aut genu-« flexorio ibi parato orabit; sed ante dictam genuflexionem genu-« flectet prius in plano solo absque pulvino, et similiter, cum voluerit « discedere ab oratione, ob reverentiam SS. corporis Christi; mox « accedet ad altare majus, ubi pariter, post profundam cruci inclina-« tionem, genuflexus orabit ».

Au chapitre où il est traité des salutations, il est dit (l. I, c. XVIII, n. 1) : « Episcopus, a quo cæteri exemplum sumunt, cum primum « ecclesiam ingreditur, detecto capite, sumptaque aqua benedicta, ut « suo loco declaratum fuit, procedet ad locum SS. Sacramenti... et « facta prius ante altare SS. Sacramenti genuflexione in plana terra, « antequam in genuflexorio genuflectat... » L'enseignement de tous les auteurs repose sur ces diverses rubriques, qui sont bien positives, quoique du nombre de celles qui sont négligées dans beaucoup d'é-

glises. Que le prêtre n'oublie donc pas de rendre à son arrivée à l'autel, et à son départ, cet hommage au Très-saint Sacrement. En ces diverses occasions, dit M. l'abbé Bourbon, il faut avoir soin de faire les mouvements de manière à ce qu'ils soient convenablement distingués les uns des autres. Pour cela, quand on doit s'agenouiller sur un degré après avoir fait une salutation, on se relève entièrement de cette salutation, et ensuite on se met à genoux sur le degré. De même, pour le départ, quand on est à genoux, on se relève entièrement, et ensuite on fait à l'autel la salutation requise.

La seconde partie de cette règle résulte de l'enseignement des auteurs. Bisso, parlant de l'arrivée à l'autel du célébrant et de ses ministres s'exprime comme il suit (l. A, n. 465, § 2) : « Cum pervenerint ad altare, celebrans et ministri sacri deponunt bireta, tum « omnes debitam faciunt reverentiam altari... Postea... celebrans « medius inter ministros sacros genuflectit... super infimum altaris « gradum, acolythus vero vel thuriferarius... genuflectit a dextris « diaconi in plano ». Mérati donne la même disposition (t. I, part. IV, tit. XIX, n. 7 et 8) : « Omnes debitam faciunt reverentiam altari... « Postea celebrans medius inter ministros sacros genuflectit... super « infimum gradum altaris... ; acolythus vero cum vase aquæ bene- « dictæ genuflectit in plano a dextris diaconi ». Le même auteur indique aussi cette génuflexion dans les cérémonies de l'exposition du Saint-Sacrement (ibid., tit. XI, § 6, n. 30) : « Cum pervenerint ante « altaredicti duo sacerdotes (qui expositionem facere debet et ejus « assistens)... genuflectunt unico genu aliis post eos genu pariter « unicum simul flectentibus in plano, et omnes orabunt in locis suis « aliquantisper ; nimirum principalis sacerdos et alius sacerdos illi « assistens genuflexi in infimo gradu, reliqui vero in plano ca- « pellæ. » Cavaliéri suit complètement Mérati (tom. IV, décr. 153, n° 2) : « Dicti duo sacerdotes... genuflectunt unico genu, non « super infimum altaris gradum, sed in plano (aliis post eos genu « pariter unicum simul flectentibus in plano) et mox surgentes ge- « nuflectent in infimo altaris gradu, reliqui vero in plano capellæ ». Tetamo dit encore la même chose (Append. c. III, n. 9), et les au-

teurs modernes sont unanimes sur ce point. Notre auteur voit ici une exception à la règle précédente, et tel est le motif qui nous l'a fait énoncer avec ce tempérament, *en règle générale*. Pour tout arranger, il engage ceux qui doivent se mettre à genoux sur le pavé, à faire la génuflexion à une place un peu plus éloignée de l'autel, pour se rapprocher ensuite avant de se mettre à genoux. Mais, comme on le voit, changer ainsi de place n'est pas une simple affaire d'arrangement : c'est en vertu d'une règle rappelée ici par les anciens auteurs que les ministres inférieurs ne se mettent pas, pour faire la génuflexion, sur la même ligne que les ministres sacrés ; ils ont par conséquent à changer de place avant de se mettre à genoux devant l'autel et ne se trouvent pas dans le cas indiqué par la sixième règle.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Sanctissimi Domini nostri* Pii *divina Providentia Papæ IX Epistola encyclica ad omnes patriarchas, primates, episcopos, aliosque locorum ordinarios, gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentes.*

PIUS PP. IX.

Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Respicientes ea omnia, quæ Subalpinum Gubernium pluribus ab annis non intermissis molitionibus gerit ad evertendum civilem Principatum singulari Dei providentia huic Apostolicæ Sedi concessum, ut Beati Petri successores in exercitio spiritualis suæ jurisdictionis necessaria ac plena libertate et securitate uterentur, fieri non potest, VV. FF., ut in tanta contra Ecclesiam Dei et Sanctam hanc Sedem conspiratione intimo cordis Nostri dolore non moveamur, atque hoc tam luctuoso tempore, quo idem Gubernium sectarum perditionis consilia sequens, sacrilegam almæ Urbis Nostræ et reliquarum civitatum, quarum Nobis imperium ex superiori usurpatione supererat, invasionem quam jamdiu meditabatur, contra omne fas vi armisque complevit, dum Nos arcana Dei consilia coram Ipso prostrati humiliter veneramur, illam prophetæ vocem usurpare cogimur : « Ego plorans et oculus meus deducens aquas, quia longe factus est a me consolator convertens animam meam ; facti sunt filii mei perditi quoniam invaluit inimicus (1). »

(1) Jerem. Thr. I, 16.

Satis quidem, VV. FF., a Nobis exposita et catholico orbi jamdiu patefacta est nefarii hujus belli historia, idque fecimus pluribus Allocutionibus Nostris, Encyclicis, Brevibusque litteris diverso tempore habitis aut datis, nempe diebus 1 Novemb. an. 1860, 22 Jan. et 26 Julii 1855, 18 et 28 Junii, et 26 Sept. 1859, 19 Jan. 1860, ac Apostolicis Litteris 26 Martii 1860, Allocutionibus deinde 28 Sept. 1860, 18 Martii et 30 Sept. 1861, et 20 Sept., 17 Oct., et 14 Nov. 1867.

Horum documentorum serie perspectæ atque exploratæ fiunt gravissimæ injuriæ a Subalpino Gubernio jam ante ipsam Ecclesiasticæ ditionis superioribus annis incœptam occupationem Supremæ Nostræ et hujus Sanctæ Sedis auctoritati illatæ, tum legibus contra naturale, divinum et ecclesiasticum jus rogatis, tum sacris ministris, religiosis familiis et Episcopis ipsis indignæ vexationi subjectis, tum obligatam solemnibus conventionibus cum eadem Apostolica Sede initis fidem infringendo, atque earum inviolabile jus præfracte denegando vel eo ipso tempore, quo novas Nobiscum tractationes inire velle significabat.

Ex iisdem documentis plane liquet, VV. FF., totaque videbit posteritas, quibus artibus et quam callidis ac indignis molitionibus idem Gubernium ad justitiam et sanctitatem jurium hujus Apostolicæ Sedis opprimendam pervenerit; ac simul cognoscet quæ curæ Nostræ fuerint in illius audacia, quæ augebatur in dies, quantum in Nobis erat compescenda atque in Ecclesiæ causa vindicanda.

Probe nostis anno 1859 ab ipsa Subalpina potestate præcipuas Æmiliæ civitates submissis scriptis, conspiratoribus, armis, pecunia ad perduellionem fuisse excitatas; nec multo post, comitiis populi indictis, captatisque suffragiis plebiscitum confictum esse, eoque fuco et nomine provincias Nostras in ea regione positas a paterno Nostro imperio, bonis frustra refragantibus, avulsas. Perspectum quoque est, anno deinde consequuto idem Gubernium ut alias hujus S. Sedis provincias in Piceno, Umbria et Patrimonio sitas in prædam suam converteret, dolosis prætextibus adductis, improviso impetu milites Nostros et voluntariam Catholicæ juventutis manum, quæ religionis spiritu et pietate erga communem Parentem adducta ex omni orbe ad defensionem Nostram convolaverat, magno circumvenisse exercitu, eosque tam subitam irruptio-

nem minime suspicantes, impavide tamen pro religione certantes cruento prælio oppressisse. Neminem latet insignis ejusdem Gubernii impudentia et hypocrisis, qua ad minuendam sacrilegæ hujus usurpationis invidiam jactare non dubitavit se illas invasisse provincias ut principia moralis ordinis ibi restitueret, dum tamen reipsa ubique falsæ cujusque doctrinæ diffusionem cultumque promovit, ubique cupiditatibus et impietati habenas laxavit, immeritas etiam pœnas sumens de Sacris Antistibus, de Ecclesiasticis cujusque gradus viris, quos in custodiam abripuit et publicis contumeliis vexari permisit, cum interea insectatoribus et iis qui ne Supremi quidem Pontificatus dignitati in persona humilitatis Nostræ parcebant, impune esse pateretur.

Constat præterea, Nos debito officii Nostri munere non solum iteratis semper obstitisse consiliis et postulationibus Nobis oblatis, quibus agebatur ut officium Nostrum turpiter proderemus, vel scilicet juribus et possessionibus Ecclesiæ dimissis ac traditis, vel nefaria cum usurpatoribus conciliatione inita; verum etiam Nos iniquis hisce ausibus et facinoribus contra omne humanum et divinum jus perpetratis solemnes protestationes coram Deo et hominibus opposuisse illorumque auctores et fautores Ecclesiasticis censuris obstrictos declarasse et quatenus opus esset iisdem censuris in illos denuo animadvertisse.

Denique exploratum est, prædictum Gubernium in sua contumacia suisque machinationibus nihilominus perstitisse, rebellionemque in reliquis Nostris provinciis et in Urbe præsertim promovere immissis perturbatoribus ac omnis generis artibus sine intermissione curavisse. Hisce autem conatibus minime ex sententia procedentibus propter inconcussam Nostrorum militum fidem, Nostrorumque populorum amorem ac studium insigniter et constanter Nobis declaratum, turbulentam demum illam tempestatem in Nos erupisse anno 1867, quum Autumni tempore conversæ in Nostros fines et hanc Urbem fuerint perditissimorum hominum cohortes scelere et furore inflammatæ et subsidiis Gubernii ejusdem adjutæ, quorum ex numero occulti plures in ipsa hac Urbe pridem consederant; atque ab earum vi, crudelitate et armis omnia Nobis Nostrisque dilectissimis subditis acerba et cruenta timenda erant, uti liquido apparuit, nisi Deus misericors ea-

rumdem impetus, et strenuitate Nostrarum copiarum et valido legionum auxilio ab inclyta natione Gallica Nobis submisso irritos reddidisset.

In tot vero dimicationibus, in tanta periculorum, sollicitudinum, acerbitatum serie maximum Nobis interim Divina Providentia solatium conferebat ex præclara vestra, VV. FF., vestrorumque Fidelium erga Nos et hanc Apostolicam Sedem pietate ac studio, quod et insignibus significationibus editis et catholicæ charitatis operibus jugiter demonstrastis. Et quamquam gravissima in quibus versabamur discrimina vix aliquas Nobis inducias relinquerent, nihil tamen unquam, Deo Nos confortante, curarum remisimus, quæ ad temporalem subditorum Nostrorum prosperitatem tuendam pertinebant ; ac quæ esset apud Nos tranquillitatis et securitatis publicæ ratio, quæ optimarum quarumcumque disciplinarum et artium conditio, quæ populorum Nostrorum erga Nos fides et voluntas omnibus nationibus facile innotuit, ex quibus advenæ frequentissimi in hanc Urbem occasione præsertim plurium celebritatum quas peregimus, sacrorumque solemnium certatim omni tempore confluxerunt.

Jamvero cum res ita se haberent nostrique populi tranquilla pace fruerentur, Rex Subalpinus ejusque Gubernium capta occasione ingentis inter duas potentissimas Europæ nationes flagrantis belli, quarum cum altera pepigerant se inviolatum servaturos præsentem ecclesiasticæ ditionis statum, nec a factiosis violari passuros , protinus reliquas dominationis Nostræ terras Sedemque ipsam Nostram invadere et in suam potestatem redigere decreverunt. At quorsum hæc hostilis invasio, quænam causæ præferebantur? Notissima profecto cuique sunt ea quæ in Epistola Regis die 8 proxime elapsi Septembris ad Nos data et per ipsius Oratorem ad Nos destinatum Nobis tradita disserantur, in qua longo fallacique verborum et sententiarum ambitu, ostentatis amantis filii et catholici hominis nominibus causaque obtenta publici ordinis, Pontificatus ipsius et personæ Nostræ servandæ, illud poscebatur, ne temporalis nostræ potestatis eversionem velut hostile facinus vellemus accipere, atque ultro eadem potestate cederemus, futilibus confisi sponsionibus ab ipso oblatis, quibus vota, ut aiebat, populorum Italiæ cum supremo spiri-

tualis Romani Pontificis auctoritatis jure et libertate conciliarentur.

Nos equidem non potuimus non vehementer mirari, videntes qua ratione vis quæ Nobis brevi inferenda erat obtegi et dissimulari vellet, nec potuimus non dolore intimo vicem Regis ejusdem qui iniquis consiliis adactus nova in dies Ecclesiæ vulnera infligit et hominum magis quam Dei respectu habito, non cogitat esse in cœlis Regem regum et Dominum dominantium, qui « non subtrahet personam cujusquam, quoniam pusillum et magnum ipse fecit, fortioribus autem fortior instat cruciatio » (1). Quod autem attinet ad propositas Nobis postulationes, cunctandum Nobis non esse consuimus, quin officii et conscientiæ legibus parentes, Prædecessorum Nostrorum exempla sequeremur, ac præsertim fel. rec. Pii VII, cujus invicti animi sensa ab eo prolata in simili prorsus causa, ac Nostra est, hic uti Nobis communia exprimere ac usurpare juvat. « Memineramus » cum S. Ambrosio (2) « *Naboth Sanctum* « *virum possessorem vineæ suæ interpellatum petitione regia ut* « *vineam suam daret ubi rex succisis vitibus olus vile sereret,* « *eumdem respondisse: absit ut ego patrum meorum tradam hæ-* « *reditatem.* Multo hinc minus fas esse Nobis judicavimus tam « antiquam ac sacram hæreditatem (temporale scilicet Sanctæ « hujus Sedis Dominium, non sine evidenti Providentiæ di- « vinæ consilio a Romanis Pontificibus prædecessoribus Nos- « tris tam longa sæculorum serie possessum) tradere, aut vel « tacite assentiri ut quis Urbe principe Orbis Catholici « potiretur, ubi pertubata destructaque sanctissima regiminis « forma, quæ a Jesu Christo Ecclesiæ Sanctæ Suæ relicta « fuit, atque a Sacris canonibus Spiritu Dei conditis ordi- « nata, in ejus locum sufficeret Codicem non modo sacris « Canonibus, sed Evangelicis etiam præceptis contrarium « atque repugnantem, inveheretque, ut assolet, novum hu- « jusmodi rerum ordinem qui ad consociandas confun- « dendasque sectas superstitionesque omnes cum Ecclesia « Catholica manifestissime tendit.

« *Naboth vites suas vel proprio cruore defendit* (3). Num po-

(1) Sap. VI, 8 et 9.
(2) De Basil. trad., n. 17.
(3) S. Ambros., ibid.

« teramus Nos, quidquid tandem eventurum esset Nobis,
« non jura possessionesque Sanctæ Romanæ Ecclesiæ defen-
« dere, quibus servandis, quantum in Nobis est, solemnis
« jurisjurandi Nos obstrinximus religione? Vel non libertatem
« Apostolicæ Sedis cum libertate atque utilitate Ecclesiæ uni-
« versæ adeo conjunctam vindicare?

« Ac quam magna revera sit temporalis hujus Principatus
« congruentia atque necessitas ad asserendum Supremo Ec-
« clesiæ Capiti tutum ac liberum exercitium spiritualis illius,
« quæ divinitus illi toto orbe tradita est, potestatis, ea ipsa,
« quæ nunc eveniunt (etiamsi alia deessent argumenta)
« nimis jam multa demonstrant (1). »

His igitur inhærentes sensibus quos in pluribus Allocutionibus Nostris constanter professi sumus, responsione Nostra ad Regem data, injustas ejus postulationes reprobavimus, ita tamen ut acerbum dolorem Nostrum paternæ charitati conjunctum ostenderemus, quæ vel ipsos filios rebellem Absalon imitantes nescit a sua sollicitudine removere. Hisce autem litteris nondum ad Regem perlatis, ab ejus interea exercitu pontificiæ Nostræ ditionis intactæ hactenus et pacificæ urbes occupatæ fuerunt, præsidiariis militibus, ubi resistere conati fuerant, facile disjectis; ac brevi deinde infaustus ille dies proxime elapsi Septembris vicesimus illuxit, quo hanc Urbem Apostolorum Principis Sedem, catholicæ religionis centrum omniumque gentium perfugium multis armatorum millibus obsessam vidimus, factaque murorum labe et excussorum missilium terrore intra ipsam illato, vi et armis expugnatam deplorare debuimus ejus jussu, qui paulo ante filiali in Nos affectu et fideli in religionem animo esse tam insigniter professus fuerat.

Quidnam Nobis ac bonis omnibus illo die luctuosius esse potuit? in quo copiis Urbem ingressis, magna factiosorum adventitia multitudine repleta Urbe, vidimus statim publici ordinis rationem perturbatam et eversam, vidimus in Nostræ humilitatis persona Supremi ipsius Pontificatus dignitatem et sanctitatem impiis vocibus impetitam, vidimus fidelissimas Nostrorum militum cohortes omni contumeliarum genere affectas, atque effrenem late licentiam ac petulantiam domi-

1) Litt. Apost. 10 jun. 1809.

nari, ubi paulo ante filiorum affectus communis Parentis mœrorem relevare cupientium eminebat. Ab eo deinde die ea sub oculis nostris consequuta sunt, quæ non sine justa bonorum omnium indignatione commemorari possunt : nefarii libri mendaciis, turpitudine, impietate referti ad facilem emptionem proponi cœpti et passim disseminari ; multiplices ephemerides in dies vulgari ad corruptelam mentium et honesti moris, ad contemptum et calumniam religionis, ad inflammandam contra Nos et hanc Apostolicam Sedem publicam opinionem spectantes ; fœdæ indignæque imagines publicari, aliaque hujus generis opera, quibus res personæque sacræ ludibrio habentur et irrisioni publicæ exponuntur ; decreti honores et monumenta iis qui judicio et legibus pœnas gravissimorum criminum dederunt ; Ecclesiæ ministri, in quos omnis conflatur invidia, plures injuriis lacessiti, ac aliqui etiam proditoriis percussionibus sauciati ; nonnullæ religiosæ domus injustis conquisitionibus subjectæ ; violatæ Nostræ Quirinales domus, atque ex iis ubi Sedem habebat unus e S. R. E. Cardinalibus violento jussu raptim abire coactus, aliique Ecclesiastici viri e familiarium Nostrorum numero ab illarum usu exclusi et molestiis affecti ; leges et decreta edita quæ libertatem, immunitatem, proprietates et jura Ecclesiæ Dei manifeste lædunt ac pessumdant ; quæ mala gravissima latius etiam, nisi Deus propitius avertat, progressura esse dolemus, dum Nos interim ab ullo aliquo remedio afferendo conditionis Nostræ ratione præpediti vehementius in dies admonemur de ea captivitate in qua sumus, ac de defectu plenæ illius libertatis, quam Nobis relictam esse in Apostolici Nostri ministerii exercitio Orbi mendacibus verbis ostenditur, et necessariis, quas appellant, cautionibus firmari velle ab intruso Gubernio jactatur.

Neque hic præterire possumus immane facinus quod vobis profecto innotuit, VV. FF. Perinde enim ac Sedis Apostolicæ possessiones et jura tot titulis sacra atque inviolabilia, ac per tot secula semper explorata et inconcussa habita in controversiam ac disceptationem revocari possent et quasi censuræ gravissimæ quibus ipso facto et absque ulla nova declaratione violatores prædictorum jurium et possessionum innodantur, populari rebellione atque audacia vim suam amittere possent, ad sacrilegam quam passi sumus expoliationem honestan-

dam, communi naturæ ac gentium jure despecto, quæsitus est ille apparatus ac ludicra plebisciti species alias in provinciis Nobis ademptis usurpata; et qui exultare solent in rebus pessimis hac occasione rebellionem et ecclesiasticarum censurarum contemptum, veluti triumphali pompa, per Italicas urbes præferre non erubuerunt, contra germana sensa longe maximæ Italorum partis, quorum religio, devotio ac fides erga Nos et Ecclesiam Sanctam multis modis compressa, quominus libere manare possit, impeditur.

Nos interim qui a Deo universæ domui Israel regendæ et gubernandæ præpositi et supremi religionis ac justitiæ vindices et Ecclesiæ jurium defensores constituti sumus, ne coram Deo et Ecclesia tacuisse ac silentio Nostro tam iniquæ rerum perturbationi assensum præstitisse redarguamur, renovantes et confirmantes quæ in superius citatis Allocutionibus, Encyclicis ac Brevibus litteris alias solemniter declaravimus ac novissime in protestatione, quam jussu ac nomine Nostro Cardinalis publicis negotiis præpositus ipso vicesimo Septembris die, ad Oratores, Ministros et Negotiorum gestores exterarum nationum apud Nos et hanc S. Sedem commorantes dedit, solemniori quo possumus modo iterum coram Vobis, VV. FF., declaramus, Nostram mentem propositum et voluntatem esse omnia hujus S. Sedis dominia ejusdemque jura integra, intacta, inviolata retinere atque ad successores Nostros transmittere; quamcunque eorum usurpationem, tam modo quam antea factam, injustam, violentam, nullam, irritamque esse, omniaque perduellium et invasorum acta, sive quæ hactenus gesta sunt, sive quæ forsitan in posterum gerentur ad prædictam usurpationem quoquo modo confirmandam, a Nobis etiam nunc pro tunc damnari, rescindi, cassari et abrogari. Declaramus præterea et protestamur coram Deo et universo orbe Catholico Nos in ejusmodi captivitate versari, ut supremam Nostram pastoralem auctoritatem tuto, expedite, ac libere minime exercere possimus. Tandem monito illo S. Pauli obtemperantes : « Quæ participatio injustitiæ cum iniquitate? aut quæ societas luci ad tenebras? Quæ autem conventio Christi ad Belial » (1), palam aperteque edicimus ac declaramus, Nos memores officii Nos-

(1) II Cor. VI, 14 et 15.

tri et solemnis jurisjurandi quo tenemur, nulli unquam conciliationi assentiri vel assensum præstituros, quæ ullo modo jura Nostra atque adeo Dei et Sanctæ Sedis destruat vel imminuat : itidemque profitemur Nos paratos quidem divinæ gratiæ auxilio, gravi Nostra ætate, usque ad fecem pro Christi Ecclesia calicem bibere quem Ipse prior bibere pro eadem dignatus est, nunquam commissuros ut iniquis postulationibus quæ Nobis offeruntur adhæreamus atque obsecundemus. Uti enim prædecessor Noster Pius VII aiebat : « Vim huic « summo Sedis Apostolicæ imperio afferre, temporalem ipsius « potestatem a spirituali discerpere, Pastoris et Principis « munia dissociare, divellere, exscindere, nihil aliud est nisi « opus Dei pessumdare ac perdere velle, nihil nisi dare ope- « ram ut Religio maximum detrimentum capiat, nihil nisi « eam efficacissimo spoliare præsidio, ne summus ipsius Rec- « tor, Pastor, Deique vicarius in Catholicos quoque terrarum « sparsos atque inde auxilium et opem flagitantes, conferre « subsidia possit, quæ a spirituali ipsius, per neminem impe- « dienda, petuntur potestate » (1).

Quoniam vero Nostra monita, expostulationes et protestationes in irritum cesserunt, idcirco auctoritate omnipotentis Dei, SS. Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, Vobis, VV. FF., ac per Vos universæ Ecclesiæ declaramus, eos omnes qualibet dignitate etiam specialissima mentione digna, fulgentes, qui quarumcumque provinciarum Nostræ ditionis atque almæ hujus Urbis invasionem, usurpationem, occupationem vel eorum aliqua perpetrarunt, itemque ipsorum mandantes, fautores, adjutores, consiliarios, adhærentes, vel alios quoscumque prædictarum rerum exequutionem quolibet prætextu et quovis modo procurantes, vel per seipsos exequentes, majorem excommunicationem aliasque censuras et pœnas ecclesiasticas a Sacris Canonibus, Apostolicis constitutionibus et generalium Conciliorum, Tridentini præsertim (Sess. 22, c. 11 de Reform.) decretis inflictas incurrisse juxta formam et tenorem expressum in superius commemoratis Apostolicis litteris Nostris, die 26 Mart. an. 1860 datis.

Memores vero Nos ejus locum tenere in terris qui venit quærere et salvum facere quod perierat, nihil magis optamus quam devios filios ad Nos revertentes paterna charitate com-

(1) Alloc. 16 Martii 1808.

plecti, quare levantes manus Nostras in cœlum in humilitate cordis Nostri dum Deo, cujus est potius quam Nostra, justissimam causam remittimus et commendamus, Eum per viscera misericordiæ suæ obsecramus obtestamurque, ut adsit præsenti auxilio Nobis, adsit Ecclesiæ suæ, ac misericors et propitius efficiat ut hostes Ecclesiæ æternam perniciem quam sibi moliuntur cogitantes, formidandam ejus justitiam ante diem vindictæ placare contendant, et mutatis consiliis Sanctæ Matris Ecclesiæ gemitus Nostrumque mœrorum consolentur.

Quo vero hujusmodi tam insignia beneficia a divina clementia assequamur, Vos enixe ac summopere hortamur, VV. FF., ut una cum Fidelibus cujusque Vestrum curæ concreditis, vestras fervidas preces Nostris votis conjungatis, atque omnes simul ad thronum gratiæ et misericordiæ adeuntes Immaculatam Deiparam Virginem Mariam et Beatos Apostolos Petrum et Paulum deprecatores adhibeamus. « Ecclesia Dei ab exortu sui usque ad hæc tempora pluries tribulata et pluries liberata est. Ipsius vox est : *Sæpe expugnaverunt me a juventute mea, etenim non potuerunt mihi. Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores, prolongaverunt iniquitatem suam.* Nec nunc quoque relinquet Dominus virgam peccatorum super sortem justorum. Non est abreviata manus Domini, nec facta est impotens ad salvandum. Liberabit et hoc tempore absque dubio sponsam suam qui suo sanguine redemit eam, suo spiritu dotavit, donis cœlestibus exornavit, ditavit nihilominus et terrenis (1). »

Interim uberrima cœlestium gratiarum munera Vobis, VV. FF., cunctisque Clericis Laicisque Fidelibus cujusque Vestrum vigilantiæ commissis a Deo ex animo adprecantes, præcipuæ Nostræ erga vos charitatis pignus Apostolicam Benedictionem Vobis Ipsis eisdemque Dilectis Filiis ex intimo corde depromptam peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 1 Novembris, Anno MDCCCLXX. Pontificatus Nostri Anno Vicesimo quinto.

PIUS PP. IX.

(1) S. Bern. Ep. CCXLIV ad Conradum Reg.

II. — *Décret général* (URBIS ET ORBIS) *de la S. C. des Indulgences. — Les indulgences attachées à un jour fixe, quel qu'il soit, peuvent être gagnées par la confession et la communion faites la veille.*

Inter cæteras conditiones, quæ in adimplendis operibus injunctis pro acquisitione Indulgentiarum servari debent, ea est ut eadem fiant intra tempus in concessionibus præfinitum. Ut vero Christi fideles facilius ad eas lucrandas excitarentur, pluries hæc Sac. Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita, approbantibus Summis Pontificibus, quoad præscriptam Confessionem et Communionem, vel benigna interpretatione vel indultis hac in re providendum existimavit.

Hinc per Decretum diei 19 maii 1759 statuit : Confessionem suffragari si expleatur etiam in pervigilio festivitatis pro qua concessa est Indulgentia ; et item per Decretum diei 12 junii 1822 declaravit : Communionem peragi posse in vigilia festivitatis.

Etsi vero hæc indulta nullum dubitandi locum relinquerent circa eas Indulgentias, quæ pro festivitatibus proprie dictis conceduntur, incipientibus nempe a primis vesperis usque ad occasum solis ejusdem diei festi, ita ut liberum sit fideli vel in ipso die festo confiteri, et sacra Synaxi refici ; plures tamen exinde dubitationes obortæ fuerunt, an idem dicendum foret de aliis Indulgentiis spatio unius diei lucrandis, et ab initio diei naturalis incipientibus, quæ videlicet concederentur non ratione festivitatis occurrentis sed alia qualibet ex causa ; quemodmodum usuvenire solet pro sextis feriis mensis Martii, diebus dominicis festum S. Aloisii præcedentibus, oratione quadraginta horarum aliisque casibus similibus quibuscumque.

Itaque SSmus Dominus Noster Pius PP. IX in audientia habita ab infrascripto Cardinali Præfecto ejusdem Sac. Congregationis die 6 octobris 1870, ad removendam omnem dubitandi rationem et ad commodius reddendum Confessionis et Communionis adimplementum, benigne declarari et decerni mandavit, prout hoc Decreto declaratur atque decernitur : Tum Confessionem dumtaxat, tum Confessionem et Communionem peragi posse die qui immediate præcedit sequentem pro quo

concessa fuerit Indulgentia quælibet, non solum ratione festivitatis occurrentis, juxta allata Decreta, verum etiam quacumque alia ex causa, vel devotionis, vel pii exercitii, aut solemnitatis, uti esset pro memoratis et cæteris hujusmodi diebus, pro quibus Indulgentia cum conditione Confessionis et Communionis concessa jam fuerit, vel in posterum concedatur, licet tempus ad eam adquirendam ab initio diei naturalis et non a primis vesperis sit computandum; servata tamen in adimplendis aliis operibus injunctis regula generali circa modum et tempus concessionibus præscriptum.

Voluitque Sanctitas Sua nihil innovatum censeri quoad decretum diei 9 decembris 1763 favore Christi fidelium, qui laudabili consuetudine utuntur confitendi semel saltem in hebdomada cum privilegiis, conditionibus et restrictivis ibidem recensitis.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis, die 6 octobris 1870.

A. Card. Bizzarri, Præfectus.
A. Colombo, Secretarius.

III. — Bergomen. — Decretum generale *pro cultoribus historiæ ecclesiasticæ et sacræ archeologiæ agentibus de sanctis, qui in possessione sunt publici cultus a Sancta Sede recognita et adprobata.*

R. Pater Victor de Buck, e Societate Jesu, commentarium quoddam de sancta Eusebia, cive Bergomate, virgine et martyre, in lucem edidit in volumine duodecimo Actorum Sanctorum Bollandianæ collectionis, ad diem 29 octobris, quo in commentario plura congessit argumenta, quibus ipse martyrium inficiari conatus est, non solum sanctæ ipsius Eusebiæ, sed et sanctorum Domni et Domnionis ac aliorum martyrum Bergomensium. Quum autem præfati sancti Eusebia, Domnus et Domnio, inter patronos minus principales civitatis recenseantur ac insigni devotionis ac pietatis sensu a concivibus suis honorentur, ad avertendum scandalum, quod præfata opinio inter fideles præsertim civitatis Bergomen. erit allatura, Rmus D. Petrus Aloisius Speranza, Episcopus

Bergomen ; supplici dato libello, sacrorum rituum congregationem adiit enixe deprecans, ut hujus negotii examen ipsa susciperet, ac decerneret quid sentiendum esset de hujus Bollandiani scriptoris commentario. Instante itaque præfato Rmo Episcopo, Emus et Rmus D. cardinalis Carolus Sacconi, hujus causæ ponens designatus, in ordinariis comitiis hodierna die ad Vaticanum habitis, sequens dubium discutiendum proposuit, nimirum : *An argumenta allata a patre de Buck probent in casu?*

Emi porro ac Rmi Patres sacris tuendis Ritibus præpositi, licet præ oculis habuerint summam utilitatem quam Ecclesiæ catholicæ attulit magna Bollandiana collectio adversus heterodoxorum de cultu sanctorum commenta ; tamen, accuratissime perpensis omnibus documentis ad causæ hujus elucidationem copiose adductis, hanc edixere sententiam, videlicet : *Argumenta allata a patre de Buck adversus traditionem quæ respicit sanctos martyres de quibus agitur, nihil probant.* Die 20 Augusti 1870.

Facta autem de prædictis per infrascriptum sacræ ejusdem Congregationis Secretarium SSmo Domino Nostro Pio Papæ IX fideli relatione, Sanctitas Sua sententiam Sacræ Congregationis ratam habere ac confirmare dignata est. Mandavit insuper ut admoneantur omnes cultores studiorum historiæ ecclesiasticæ et sacræ archeologiæ, *ut quandocumque agitur de sanctis vel beatis qui, approbante Sancta Sede, sunt in possessione publici cultus ecclesiastici, caute se gerant, ac præ oculis habeant regulas hac de re traditas a Benedicto XIV in Litteris Apostolicis de nova Martyrologii Romani editione*, n. 2 et 18. *De Servorum Dei beatificatione et canonizatione*, lib. IV, part. II, cap. XVII, n. 9 et 10. *Ibidem*, lib. IV, part. II, cap. XIII, n. 7 et 8, *ubi agitur de Breviario Romano.* Die 1 septembris anni ejusdem.

C. Episcopus Portuen et S. Rufinæ,
Card. PATRIZI, S. R. C. PRÆFECTUS.

Loco ✠ Sigilli.

Dominicus BARTOLINI, S. R. C. secretarius.

CHRONIQUE.

---

1. Livres mis a l'Index. — Décret du 6 septembre 1870.

La figlia di Maria, Bozzetto Sociale di Tito Strocchi. Lucca tipografia Bertini, condotta da G. Maionchi, 1869.

Cenni biografici del Dottore Ferdinando Boccalari. Bologna, Società tipografica de'compositori, 1869 (Miscell. in-8° di p. 60).

Saggi filosofici di Antonio Lonigo, 2e ediz., e Poesie varie inedite dello stesso Autore. Firenze, co'tipi de'successori Le Monnier, 1869.

Itinerario di Dante Alighieri, per Enrico Croce, 1869, dalle stampe de'Sodalizi Pitagorici « la Scuola Italica, » in Livorno.

La Scienza della Ragione, per Stefanoni Luigi. Milano, Francesco Pagnoni, tipografo editore, 1862. *Decreto S. Officii, Feria IV, die* 12 *januarii* 1870.

La Rivelazione della Ragione, Trattato fisiologico popolare di Padre Pietro da Milano o Pedra Pietro. Milano, tipog. del libero pensiero di Gareffi Francesco — et : a Ginevra, tipog. razionalista di Ducommun e Como, 1866. — *Decreto S. Officii, Feria V, die* 17 *februarii* 1870.

Le Psicopatie contagiose, Saggio nosologico del Dott. Bianco Giuseppe di Fossano. Torino, 1868, stamperia della Gazzetta del Popolo. — *Decreto S. Officii, Feria IV, die* 15 *junii* 1870.

Alleanza Monteistica universale (cum appendice seorsum edita, p. 14). Firenze, Società editrice fiorentina, 1870 — et : Livorno, tipografia « la Scuola Italica. »

Annuaire de l'Institut Canadien pour 1869. Montréal, Louis Perraut, 1870. — *Decreto S. Officii, Feria IV, die* 31 *augusti* 1870.

O Papa-Rei e o Concilio, par Manuel Nunes Giraldes etc. — C'est-à-dire *le Pape-Roi et le Concile*, par Emmanuel Nunes Giraldes, Professeur de droit politique et de droit ecclésiastique à l'Université de Coïmbre. Lisbonne, typographie universelle, 1870.

Die Theologie des Leibnitz aus sæmmtlichen gedrükten und vielen noch ungedrückten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustænde der Gegenwart, zum ersten Male vollstændig dargestellt von Dr. A. Pichler, Oberbibliothecar etc. Zweiter Theil. Latine vero : *Theologia Leibnitii* ex universis editis, multisque nondum editis fontibus, cum speciali respectu ad ecclesiastica hujus temporis adjuncta, nunc primum integre exposita a Dre A. Pichler, præfecto bibliothecæ publicæ imperialis Petropoli ac socio correspondente Monacensis Scientiarum Academiæ. Pars Secunda, 1870, Monachii.

Die wahren Hindernisse und die Grudbedingungen einer durchgreifenden Reform der catholischen Kirche, zunachst in Deutschland, von Dr. A. Pichler, etc. — Latine vero : *Vera impedimenta et conditiones fundamentales integræ reformationis ecclesiæ catholicæ,* in primis in Germania, expensa a Dre A. Pichler, Præfecto Bibliothecæ publicæ imperialis Petropoli, et Socio Academiæ Scientiarum Monacensis. Lipsiæ, 1870.

Auctor operis prohibiti Decreto S. Officii, Feria IV, die 17 januarii 1866, cui titulus : *Problemi fondamentali di Teologia Cristiana*, per Mariano Maresca, ipsum plene reprobavit, et humiliter se subjecit.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

CONSTITUTIO DOGMATICA PRIMA DE ECCLESIA CHRISTI 5
LA RELIGION, par M. l'abbé C. Deleau 16
LES APOTRES DE LA GAULE-BELGIQUE AU IIIe SIÈCLE (2e et 3e articles), par M. Ch. Salmon 43, 195
LE PROBABILISME (4e article), par le R. P. Montrouzier, S. J. . . 113
LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE, par M. l'abbé Deleau. 139
THÉOLOGIE PASTORALE (2e article), par M. J.-B. Pernot 154
QUELQUES CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA DÉFINITION DE L'INFAILLIBILITÉ DU SOUVERAIN PONTIFE, par M. l'abbé Craisson. . 170
DU MINISTÈRE PASTORAL, par M. l'abbé Pernot. 212
LES INSTRUMENTS DE LA PASSION, par M. l'abbé E. Hautcœur. . . 233
LA DOCTRINE DE SAINT BONAVENTURE SUR LA CONNAISSANCE DE DIEU ET SUR L'ONTOLOGISME, par M. l'abbé C. Deleau. 251
ESSAI SUR LA PRÉDICATION, par M. l'abbé Gilly. 297, 385
LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. . . 313
L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, par M. l'abbé C. Deleau 327
LA NATURE DES CORPS (1er article), par le même. 407
ETUDE SUR LE RIGORISME, par le R. P. Montrouzier, S. J. . . . 441
QUESTIONS CANONIQUES, par M. l'abbé Craisson. 84, 537
QUESTIONS LITURGIQUES, par M. l'abbé P. R. 102, 356
LITURGIE, par le même. 180, 357, 551
UN ACTE PUBLIC AU COLLÉGE ROMAIN, par M. l'abbé Jules Didiot. 105
PROTESTATION DU SAINT CONCILE ŒCUMÉNIQUE. 108
ACTES DU SAINT-SIÉGE. 359, 558
LA SANCTIFICATION DU DIMANCHE, par M. l'abbé Girard. . . . 383, 558
BIBLIOGRAPHIE; par M. l'abbé G. Contestin 110
CHRONIQUE, par M. l'abbé E. Hautcœur. 112, 192, 571

TABLE ALPHABÉTIQUE.

BERNARD (l'abbé). — *Origines de l'Église de Paris*, 43.

BONAVENTURE (S.). — Sa doctrine sur la connaissance de Dieu, 251 ss. et sur l'ontologisme, 263. — Examen de l'*Itinéraire*, 270. — Conclusion et récapitulation, 290.

BOUIX (l'abbé). — Sa mort, 195.

BOYLESVE (le R. P.). — *La doctrine de l'Infaillibilité*, 112.

CHANOINES, limitation de leurs vacances, 537

COLLÉGE romain (un acte public au), 105.

CONCILE du Vatican. — *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, 5. — Protestation du Concile du Vatican, 108. — Lettres apostoliques portant suspension de ce Concile, 359. — Bref aux évêques d'Allemagne sur la soumission due à ses décrets, 361.

CORBLET (l'abbé). — *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, 112.

CORPS (Nature des), 406 ss. — Historique de la question. Philosophie ancienne, 410; les saints Pères, 421; la scolastique, 425.

CRAISSON. — *Notions sur les fabriques*, 112. — De rebus venereis, *ibid.*

CURÉ. — Sa conduite extérieure, 212, et ses rapports avec la paroisse, 223.

DÉCRETS de la S. C. du Saint-Office, 378, — de la S. C. des Rites, 380, 569. — De l'Index, 571. — Des indulgences, 568.

DIMANCHE. — De sa sanctification, 383.

ENCYCLIQUE *Rescipientes*, sur les affaires de Rome, 558.

ÉTUDES (des) théologiques, leur importance, 313, et leur méthode, 316.

FRANCE (Apostolicité des églises de), 43 ss., 195 ss. (V. la table du tome précédent.) — Date de la mort des saints Fuscien et Victoric supposée par M. Bernard, 43. — Les apôtres de la Gaule-Belgique au IIIe siècle sont-ils des compagnons de saint Denys de Paris? 49 ss. — S. Quentin, *ibid.* — S. Lucien de Beauvais, 54. — Les saints Crépin et Crépinien, 61, Rufin et Valère, 66, Piat et Chrysole, 78. — S. Rieul, 195. — Valeur des Actes des saints Fuscien, Victoric et Gentien, 203. — Conclusion, 210.

HISTOIRE ecclésiastique, son importance, 327 ss. — V. *Houters*.

INDEX. — Livres prohibés, 571.

INDULGENCES. — De la confession et de la communion nécessaires pour les gagner, 568.

INFAILLIBILITÉ. — Conséquences pratiques de la définition de l'infaillibilité du souverain Pontife, 172 ss. — V. *Montrouzier*.

JOSEPH (S.) est déclaré patron de l'Église catholique, 380.

KLEUTGEN (le R. P.) *La philosophie scolastique*, 139.

LITURGIE. — Du signe de la croix au commencement du cantique *Magnificat*, 102. — L'oraison prescrite par l'Ordinaire doit-elle être dite par les prêtres étrangers au diocèse? 104. — Solutions de quelques difficultés sur la génuflexion ordinaire, 180, 337. — Révérence à faire quand on doit immédiatement se mettre à genoux, ou quitter l'autel après s'être relevé, 531 ss. — Questions liturgiques, 356. — V. *Décrets*, *O'Rane*.

MISSION. — V. *Théologie pastorale*.

MONTROUZIER (le R. P.). — *Petit catéchisme de l'infaillibilité*, 191.

ONTOLOGISME. — Nouvelle condamnation, 378. — V. *Bonaventure*.

O'RANE (le R. P.). — *Explication des rubr. du Rituel*, 110.

ORDRE. — Un évêque peut-il être contraint de les conférer à un sujet qu'il juge indigne? 84. — L'ordinand repoussé par son évêque peut-il s'adresser à un autre? *ibid.*

ORIGÈNE. — V. *Philosophie*.

PASSION. — Les instruments de la Passion, 233 ss. — Matière, forme et dimensions de la Sainte-Croix, 234. — Évaluation des reliques parcellaires de la Sainte-Croix, 236. — Le titre de la Croix, 242. — La Sainte-Couronne, 244. — Les suaires, les véroniques et autres reliques de la Passion, 247.

PHILOSOPHIE (la) scolastique, 139. — De l'âme, 141. — De Dieu, 145. — Philosophie d'Origène, 150. — V. *Bonaventure*, *Corps*, *Ontologisme*.

PRÉDICATION (Essai sur la), 296 ss., 385, ss. — L'orateur chrétien, 301, sa mission, 304. — Ses qualités et ses vertus, 385 ss.

PROBABILISME (le), 113. (V. la table du tome précédent). — Le jansénisme, 113. — Le gallicanisme, 119. — Bossuet et le probabilisme, 122. — Le Saint-Siége, 127. — Saint Alphonse de Liguori approuvé par les Papes, 134. V. *Rigorisme*.

RELIGION (la), 16. — Polémique anticatholique contemporaine, *ibid.* — Réfutation du livre de E. Vacherot intitulé : *La Religion*, 17 ss. — Erreurs sur l'origine de la religion, 18. — Fausse méthode pour juger la vérité de la religion, 26. — Esprit et tendances de la philosophie indépendante, 38.

RIGORISME, 441 ss. — Ses rapports avec le jansénisme, 442. — Projet de Bourg-Fontaine, 443. — La pratique janséniste, 446. — Instructions secrètes à l'usage de la secte, 448. — Autres détails et témoignages, 451. — Faux respect de l'antiquité, 455. — Rigo-

risme dans l'administration des sacrements, 458, 483; — par rapport aux confessions des enfants, 475 ; — au choix du confesseur, 466; — à la communion fréquente, 489, 499, — et à la communion des malades, 495. — Les principes de saint Charles invoqués à faux, 477. — Le probabilisme décrié, 480. — L'âge de la confirmation retardé, 497. — Exagération de l'esprit paroissial, 502, qui mène à repousser le ministère des religieux, 517, et les exercices salutaires des missions, 470, 527. — Conclusion et résumé, 533.

Rohault de Fleury. — *Mém. sur les instruments de la Passion*, 233.

Théologie pastorale, 156 ss. — Des missions et des retraites, 156. — Le missionnaire pendant la mission, *ibid.*; — en chaire, 159; — au confessionnal, 161. — Des rapports extérieurs des missionnaires, 166. — Conduite après la mission, 167. — V. *Curé, Etudes, Prédication.*

Wouters. — *Dissertationes*, 327. — *Compendium hist. eccles.*, 331.

Arras. — Typ. Veuve Rousseau-Leroy.

REVUE des Sciences
Ecclésiastiques.
1870

v.17-20
v.21-22